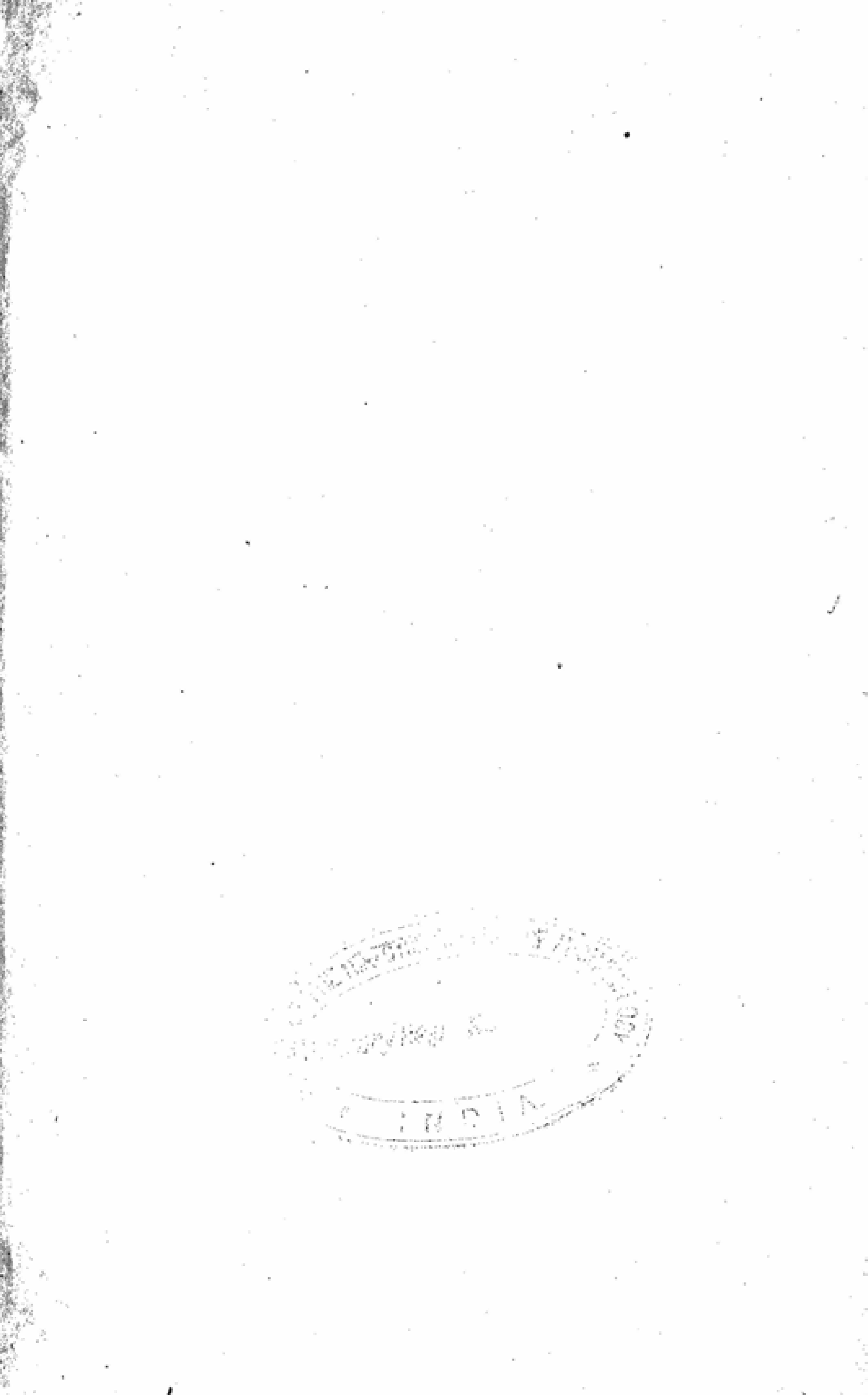


LE MUSÉON





LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES
ET L'ATHÉNÉE ORIENTAL

TOME V

JANVIER 1886

LOUVAIN
TYPOGRAPHIE DE CH. PEETERS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
RUE DE NAMUR, 22
1886

L'immigration malaise dans Madagascar

A-T-ELLE PRÉCÉDÉ OU SUIVI
L'INTRODUCTION DE L'HINDOUISME DANS JAVA ?

SOLUTION LEXICOLOGIQUE DE CETTE QUESTION

PAR ARISTIDE MARRE.

Longtemps avant que William Marsden soupçonnât l'existence de la langue à laquelle il devait donner plus tard le nom de *grand-polynésien*, le Hollandais Reland avait indiqué la connexion qui existe entre les idiomes de l'archipel indien et le malgache; mais de ce fait entrevu plutôt qu'approfondi, il n'avait tiré aucune conclusion, et l'Europe resta longtemps encore dans une ignorance à peu près complète de la langue de Madagascar. Aujourd'hui le malgache est mieux connu, et il est admis généralement que cette langue appartient à la même famille que les langues de l'archipel indien. Je crois avoir démontré que sa grammaire est fondée sur les mêmes principes généraux que les grammaire javanaise et malaise, et que son vocabulaire renferme une foule de racines qui lui sont communes avec le *javanais*, le *malais*, le *battak* de Sumatra, le *dâyak* de Bornéo, le *makassar* et le *bouguis* de Célèbes, le *tagalog* et le *bisàya* des Philippines.

Le temps est passé sans retour où l'on pouvait croire avec sir William Jones, que toutes les langues malayo-polynésiennes dérivaient du sanscrit. Ce qui est maintenant hors de doute et parfaitement établi, c'est qu'*aucune langue malayo-polynésienne ne dérive du sanscrit*. Seulement bon nombre de mots sanscrits se sont introduits avec l'hindouisme dans le javanais d'abord, puis dans le malais et les autres idiomes de l'archipel indien.

En ce qui concerne Madagascar, un problème qui n'a pas

encore été résolu, peut s'énoncer ainsi : *L'immigration malaise dans Madagascar a-t-elle précédé ou suivi l'introduction de l'hindouisme dans l'île de Java?* C'est la solution lexicologique de ce problème que je vais essayer d'exposer aussi brièvement que possible.

M. Van der Tuuk, dans un savant Mémoire lu à la Société royale asiatique de Londres, en mai 1865, a dit qu'il y avait en malgache des mots sanscrits, mais qu'ils y avaient subi les changements des mots natifs, et il en a conclu que la langue malgache se sépara des langues de l'archipel indien, alors que l'influence de la civilisation de l'Inde continentale avait déjà pris place dans Java. Contrairement à l'assertion de M. Van der Tuuk, uniquement fondée sur les changements phonétiques des cinq ou six mots sanscrits qu'il a pu rencontrer dans le malgache, je pense que l'immigration malaise dans Madagascar et la séparation du malgache d'avec les langues de l'archipel indien eurent lieu à une époque antérieure à l'établissement des Hindous dans Java et Sumatra. Autrement, comment expliquer qu'une foule de mots purement sanscrits se retrouvent identiquement reproduits dans les divers idiomes de l'archipel, tandis que ces mêmes mots demeurent complètement étrangers au malgache? N'est-il pas indubitable que si ces mots sanscrits qui se rencontrent dans les divers idiomes de l'archipel avec les marques uniformes d'une identité parfaite, n'existent pas dans le malgache, c'est que le malgache avait déjà effectué sa séparation d'avec les idiomes congénères, lorsque les mots sanscrits furent introduits dans ces derniers. Les exemples abondent. Passons en revue les mots les plus usuels.

Filet. Chez les insulaires la pêche fut de tout temps une des occupations principales, et le filet, instrument journalier de la pêche, dut recevoir dès l'origine un nom tout spécial. Or, tandis qu'en malais, en javanais, en battak, en soundanais, en dâyak et en makassar, le nom du filet de pêche est *djâla*, cette racine sanscrite est absolument inconnue dans le malgache qui n'emploie que le mot *haratou*.

Riz. Contrairement à l'opinion de ceux qui ont prétendu que la culture du riz avait été introduite dans Java par les Hindous, l'éminent orientaliste néerlandais, M. Kern, a fait

voir que la culture du riz était connue dans l'archipel indien avant la venue des Hindous, en s'appuyant sur ce que les noms du riz concordent dans une foule de langues de l'archipel, et ne sont ni sanscrits, ni prâcrits, ni dravidiques. La langue malgache confirme par son témoignage décisif le bien-fondé du jugement prononcé par l'illustre professeur de l'université de Leyde. En effet, le nom du riz, *pari* en javanais, *padi* en malais, *parai* en dayak, *palay* en tagalog, n'a rien de commun avec les noms fournis par l'Inde continentale, et, au contraire, il est le même que le nom malgache *vary* qui désigne spécialement le riz non décortiqué.

Pain. Le mot *pain* se dit *routi* en sanscrit. C'est le même terme, *routi*, en malais, en javanais, en soundanais, en makassar et en bouguis. En malgache, le mot *pain* se dit *moufou*.

Miel. Dans l'archipel indien, le *miel* s'exprime à l'aide du mot *madou* qui est purement sanscrit ; il s'exprime en malgache par *tantely*.

Sucre. La racine sanscrite *goula* (sucre) se retrouve sans la moindre altération dans les idiomes de l'archipel ; elle est inconnue des Malgaches qui donnent au *sucre* le nom de *siramamy*, à la lettre *sel doux*.

Soie. Le sanscrit *soutra* (fil) a passé en malais, en javanais, en battak, en soundanais, en makassar, en bouguis, en tagalog, et il y signifie uniformément *soie*, *fil de soie*. En Malgache, le mot *soutra* est inconnu, et son équivalent indigène est *landy*.

Coton. La racine sanscrite *karpâsa* (coton) se retrouve en malais, en javanais, en soundanais, en dâyak, en makassar et en bisâya, sous les formes *kapas*, *kapasa*, *gapas* ; elle est tout-à-fait étrangère au vocabulaire malgache, qui emploie à sa place le mot simple *fouly* ou l'expression composée *fouli-landi hazou*, à la lettre *fil de soie d'arbre*.

Verre. En sanscrit *kāc'a* est le nom du verre. En malais, en javanais, en soundanais, en dâyak et en makassar, ce nom s'écrit et se prononce *katcha* ; en malgache c'est *taratră* ou *fitaratră*.

Ivoire. L'ivoire ou défense d'éléphant porte le nom sanscrit de *gading* en malais, en javanais, en soundanais, en battak, en makassar, en tagalog et en bisaya. Le Malgache

ne connaissant point cette racine sanscrite, a pris notre mot français *ivoire* ou plutôt le mot anglais *ivory* plus conforme au génie de sa langue et plus facile à prononcer.

Le nom de l'éléphant lui-même, en sanscrit *gadja*, a été conservé religieusement dans tous les idiomes de l'archipel indien ; les Malgaches l'ignorent et nous ont emprunté notre mot français *éléphant*. Quelquefois, pour le désigner, ils emploient cette définition bien imparfaite : *Biby lehibe indrindra mahihitra* (animal énorme et extrêmement intelligent).

Armes. Pour rendre le mot *armes* dans son acception générale, le malgache se sert de *fi-adi-ana*, dont la racine est *ady* (combat), tandis que le kâwi, le malais, le battak, le makassar, le tagalog usent des mots *sandjâta*, *sendjâta*, *sondjâta*, *sandâta*, provenant tous de la racine sanscrite *sadjdja*, qui ne se rencontre point dans le malgache.

Serrure, clef, fermeture des portes. En javanais, en soundanais, en malais, en battak, en dâyak et en makassar, on appelle *kountchi*, quelquefois la clef seule, quelquefois la clef et la serrure, instruments protecteurs de l'inviolabilité du domicile. Ce nom d'importation sanscrite *(koñc'ika)* n'a jamais pénétré dans la langue malgache. Dans cette langue *mangala-hidy* signifie littéralement *ôter le fermé*, c'est-à dire *ouvrir*, et *fangala-hidy* indique l'instrument qui *ôte le fermé*, qui *ouvre*, c'est-à-dire la clef. Hors des lieux fréquentés par les navires, sur la côte orientale de Madagascar, chez les *Betsimisarak*, il suffisait, dit le capitaine Carayon, d'un bâton planté devant la porte d'une case que rien ne fermait solidement, pour indiquer l'absence du maître et en éloigner les passants.

Pigeon. Aux Philippines, comme à Java et à Sumatra, le nom du pigeon est *palapâti*, *perapâti*, *merapâti*, *darapâti*; c'est une provenance évidente de la racine sanscrite *pârâpata*. En malgache le pigeon se nomme *vourou-mailala*, ou mieux *vourou-mahailala*, à la lettre *oiseau qui connaît le chemin*.

Lion. Comme on le sait, le lion, pas plus que l'éléphant, ne se rencontre ni dans l'archipel indien ni dans l'île de Madagascar ; mais son nom sanscrit, *singha*, est parfaitement connu dans l'archipel, tandis que les Malgaches ne connais-

sent que le nom de *lioună* qu'ils nous ont emprunté en lui faisant subir une légère altération.

Les animaux fabuleux, le Nâga et le Garouda. Ni le serpent fabuleux des Hindous, le *Nâga*, dont les récits javanais et malais font si souvent mention, ni le griffon fabuleux de Vichnou. le fameux *Garouda*, dont le nom, purement sanscrit, se retrouve intact en javanais, en soundanais, en malais et en makassar, n'ont laissé la moindre trace en malgache.

Chiffre. Les noms de nombres sont à peu près identiques en javanais, en malais, dans les autres idiomes de l'archipel indien et dans le malgache. La numération décimale, écrite ou parlée, y repose absolument sur les mêmes principes. Et pourtant, chose digne de remarque, la racine purement sanscrite du mot *angka* (chiffre), usitée à Java, à Sumatra, à Bornéo, à Célèbes, est inconnue à Madagascar où l'on rend le mot *chiffre* par l'expression *souratr'isa* (figure de nombre).

Fort, forteresse. L'état d'avancement d'un peuple dans la civilisation, ou si l'on veut son degré de puissance, se mesure aujourd'hui par l'état plus ou moins perfectionné de ses moyens d'attaque et de défense dans la guerre. Les citadelles et les fortifications construites par le génie de Vauban ne sont plus une protection suffisante contre l'ennemi, grâce aux progrès incessants de l'artillerie européenne. Dans l'Inde continentale, la place forte ou forteresse (*kota*) remonte à une haute antiquité, et ce terme de *kota* qn'on pourrait appeler technique, a passé dans le javanais, et de là dans les autres idiomes congénères, y compris le tagalog et le bisaya, mais il n'existe point en malgache, où le mot *rouva*, *rouvană*, signifie simplement *palissade*, *enclos*, et par extension, *rempart*, *forteresse*.

Prison. En tagalog et en bisaya, ce même mot *kota* est pris souvent dans le sens de *prison.* En javanais et en soundanais, le mot propre pour *prison* est *koundjara*; en malais, en dâyak et en makassar c'est *pandjara*, de la racine sanscrite *pañdjara* (cage). Cette racine n'existe point en malgache, et l'idée de *prison* est rendue dans cette langue par les mots *trano maizina* (maison ou case obscure, sombre).

Assis les jambes croisées. On sait que le vocabulaire javanais possède une vingtaine de mots distincts, qui corres-

pondent et s'appliquent aux attitudes différentes que peut prendre l'homme, quand il est debout, assis ou couché. Entre ces attitudes diverses il en est une remarquable entre toutes, c'est celle de l'homme assis, le buste droit, les jambes croisées, dans la posture de la statue de Bouddha. Or, le mot *sila* (assis les jambes croisées) du javanais, du soundanais, du malais et du tagalog n'est autre que la racine sanscrite *çil* (méditer dans la posture ou attitude de la statue de Bouddha). Le malgache possède, lui aussi, une très grande variété de mots pour rendre les diverses postures ou attitudes habituelles à l'homme; mais pour indiquer l'attitude de l'homme qui se tient assis les jambes croisées, il emploie le verbe *mitamboulouppouza*, qui n'a aucun rapport avec la racine sanscrite. Il me semble que si le malgache devait laisser apparaître quelque part une trace quelconque des souvenirs du bouddhisme de l'Inde, ce serait ici le cas, par l'adoption de la racine *sila*, à l'instar du javanais, du soundanais, du malais et du tagalog.

Marchand, marchandises. De *varoutră* (marchandise) le malgache a fait *mpivaroutră* (marchand, négociant, commerçant). Il ne connaît ni le nom persan de *soudâgar*, usité en javanais, en soundanais, en malais et en makassar, ni le nom arabe de *khawâdjah*. Le nom *baniyâ* des marchands de l'Inde continentale, qui est usité en tagalog et en bisaya, sous la forme *baniyâga* (1), est inconnu en malgache, tout aussi bien que les noms de provenance arabe ou persane. Cet exemple suffirait à montrer combien les Malgaches ont fait peu d'emprunts aux peuples étrangers dans le cours des siècles.

On pourrait continuer encore cette série d'exemples de mots exprimant des objets, des instruments, des choses usuelles et concrètes, mieux vaut les confirmer par d'autres exemples pris dans un autre ordre d'idées et empruntés à des noms purement abstraits et métaphysiques. L'on verra se produire alors ce fait décisif : quand les mots de sens abstrait usités

(1) Le dictionnaire tagalog définit le *banyaga*, un marchand colporteur ou porte-balle étranger, qui va de village en village, vendant sa marchandise. En bisaya, le terme est pris en fort mauvaise part, il est synonyme de vil, coquin, infâme, etc.

dans les langues de l'archipel indien ne sont pas de provenance sanscrite, ils se retrouvent généralement dans le malgache; quand, au contraire, ils sont de provenance sanscrite, ils ne se rencontrent plus dans le malgache. Les exemples à l'appui de cette proposition ne nous manqueront pas.

Pensée. Le mot *pensée* s'exprime dans les langues de l'archipel indien, soit par *tchita*, soit par *pikir*. La première de ces deux racines vient directement du sanscrit *c'itta*, la seconde de l'arabe *fikir*. Or le malgache ne puise à aucune de ces deux sources étrangères, il a son mot propre *hevitră*.

Autorité. La racine sanscrite *vaça* (autorité), en kâwi, *wasa*, en javanais et en malais *kowâsa*, en dâyak *kouâsa*, en makassar, *kowâsa*, n'existe point en malgache. L'idée d'*autorité* y est rendue par *didy*, racine d'origine grand-polynésienne, qui n'est autre que le *titah* (commandement) du malais et du soundanais. Très vraisemblablement cette racine indigène *titah*, en malgache *didy*, était en usage dans les divers idiomes de l'archipel indien avant que la racine sanscrite *vaça* y fût introduite.

Race, *extraction*. Pour rendre les mots *race, extraction*, les langues de l'archipel ont adopté la racine sanscrite *vangça*, la langue malgache ne posséde pas cette racine, et elle emploie, pour rendre ces mêmes mots de *race* ou *extraction*, le terme *harazană*; elle n'en connaît pas d'autre.

Religion. La racine sanscrite *agama* (religion), sans la moindre modification de forme, a cours en javanais, en soundanais, en malais, en dâyak, en makassar et en bouguis. En malgache elle n'existe point. Ce qui montre que la langue des immigrants de race malayo-javanaise dans l'île de Madagascar était restée en dehors des atteintes du prosélytisme religieux de l'Inde, et que dans son vocabulaire natif les termes sanscrits n'avaient point encore fait irruption à l'époque où cette immigration eut lieu.

Instruire, *enseigner*, *instituteur*. De la racine *ánatră* (avis, conseil, leçon) les Malgaches ont formé, en y joignant le préfixe instrumental ou d'agent, le mot *mpang-ánatră*, qui signifie chez eux *instituteur*, *instituteur spirituel*. Ils n'ont dans leur langue aucun mot qui rappelle le *gourou*

sanscrit, terme spécial qui s'est conservé sans changement dans le javanais, le balinais, le madourais, le soundanais, le malais, le battak, le dâyak, le lampong, le makassar et le bouguis. Ce qui confirme encore ce fait que les Hindous ne devinrent les instituteurs spirituels, les *gourou* des divers peuples de l'archipel indien, que postérieurement à l'époque où se fit l'immigration en Madagascar de peuples de la famille malayo-javanaise.

Langue. C'est encore le sanscrit qui a donné sa racine *bâsa*, sous la forme *bâsa* ou *bahâsa*, à tous les idiomes de l'archipel indien, pour exprimer notre mot *langue* ou *langage*. Cette racine n'existe point en malgache, où l'on emploie exclusivement l'un des deux mots *teny*, *voulană*.

Voix. De même la racine sanscrite *swâra* (voix, son) qui est usitée en malais et en javanais sous la forme *souwâra*, en battak *sowara*, ne se retrouve point en malgache, où les équivalents de ce mot sont *féou* (voix), *enou* (son), termes qui n'ont aucun rapport avec la langue sanscrite.

Il serait superflu de poursuivre le cours de ces comparaisons en les appliquant à une foule d'autres mots abstraits, tels que : *commencement*, *étude*, *figure*, *forme*, *goût*, *habitude*, *histoire*, *instruction*, *leçon*, *lecture*, *louange*, *part*, *prix*, *profit*, *témoignage*, *travail*. etc. J'ai voulu démontrer par cette étude lexicologique : 1° que l'immigration malayo-javanaise s'implanta dans l'île de Madagascar avant l'introduction de l'hindouisme dans Java ; 2° que la langue malgache, qui n'a jamais été envahie par le sanscrit et par l'arabe comme les langues de l'archipel indien, a conservé les racines d'origine grand-polynésienne, dans leur pureté native, plus qu'aucune autre langue océanienne. Je crois que ce double fait, si important pour l'histoire, l'ethnologie et la linguistique, peut être désormais considéré comme définitivement acquis à la science.

Aristide Marre,

Membre de l'Institut Royal des Indes Néerlandaises,
Correspondant de la Société des Arts et des Sciences de Batavia,
des Académies royales des Sciences de Lisbonne et de Turin.

ÉTUDES

SUR LA

NUMISMATIQUE GAULOISE

DES COMMENTAIRES DE CÉSAR.

I.

Monnaies des partisans de Rome, au type des actions de grâces (frappées pendant l'hiver de 57-56 av. J.-C., après la conquête de la Belgique); — Exemples de fédérations de peuple à peuple indiquées sur le numéraire par des légendes et des emblêmes.

S'il est toujours exact de dire que la numismatique est la science auxiliaire de l'histoire, la plus féconde, jamais cette vérité ne se trouve mieux justifiée que pour les médailles de l'époque celtique. Là où nous n'avons d'autres sources pour reconstruire nos annales, que les témoignages de César et de Tacite, là où tous les autres monuments archéologiques nous font presqu'entièrement défaut, les médailles viennent offrir au monde savant un vaste champ d'études. Leurs légendes, en effet, portent une foule de noms de peuples et de chefs, et permettent ainsi de corroborer, de rectifier ou de compléter le peu de données fournies par les auteurs latins ou grecs.

La connaissance de la numismatique gauloise est une conquête scientifique de ce siècle. En 1840 (1), le génie de Lelewel a ouvert le vaste horizon de ce monde jusqu'alors ténébreux. Des savants d'élite, de Saulcy, de Longpérier, de la Saussaye, Lambert, de Barthelémy, Hucher, Ch. Robert, Duchalais, Muret, Maxe-Werly, ont voué leur existence

(1) Lelewel, *Type gaulois*. Bruxelles 1840, in-4° avec atlas.

à recueillir, à étudier ces petites rondelles d'or, d'argent et de bronze, qui à chaque pas venaient confirmer ou éclairer des faits historiques, mettre en lumière la religion, les mœurs et l'organisation politique des Gaules. Le nom de ces archéologues restera impérissable dans notre science, à côté de celui du maître. Cette grande génération de savants est malheureusement déjà moissonnée de moitié ; et le travail d'une coordonnance générale de leurs études et de leurs découvertes reste encore à faire. Si nos moyens pécuniaires nous le permettaient, nous entreprendrions cette œuvre de patience et de longue haleine. Mais le gouvernement de 1871 nous a refusé tout concours, alors qu'on prodiguait tant d'argent à des œuvres sans valeur.

Nous publions toutefois en ce moment un travail moins considérable et déjà projeté par feu M. De Saulcy, cet immense et sympathique érudit, dont la mort fut un vrai deuil pour la France savante. Il en a indiqué les principales silhouettes dans l'*Annuaire* de la société (française) de numismatique de 1866.

Notre travail s'intitulera : *La numismatique des Commentaires de César* ; nous en détachons d'abord un chapitre, correspondant à la fin du deuxième livre de l'histoire de la conquête de la Gaule.

Quand on sera bien fixé sur l'époque césarienne, on pourra reprendre à l'origine le monnayage gallo-grec de Marseille et de ses colonies — qui débute au sixième siècle avant notre ère par les pièces, dites « de la trouvaille d'Auriol ». Puis on pourra étudier de plus près chez les Arvernes, ce brillant monnayage de l'or au poids et au type macédonien, et rapprocher ces monuments numismatiques de ce que les historiens de l'antiquité racontent du puissant roi Luerne, de ses libéralités et du malheureux Bituit, qui succomba dans sa lutte contre les Romains (122 av. J. C.). On a voulu mettre en doute dans ces derniers temps le pillage du temple de Delphes par les Gaulois et qualifier de simple anecdote les récits faits au sujet de l'immense butin, rapporté en Gaule de cette expédition restée légendaire. Le raisonnement de M. Lenormand n'a pu nous convaincre. Quoi qu'il en soit, l'adoption et l'imitation générale des sta-

tères de Philippe II de Macédoine, du Sud au Nord des Gaules, est un fait certain, indiscutable; et cette véritable pluie d'or gaulois, datant des deux siècles qui précédèrent les campagnes de César, montre la richesse de ces contrées, et prouve qu'il n'y a rien d'exagéré dans le récit des auteurs classiques, lorsqu'ils parlent des masses innombrables de monnaies et de lingots d'or, que le consul Caepion fit enlever des étangs sacrés de Toulouse (106 av. J. C.). Mais ces premiers siècles de la numismatique des Gaules ne doivent pas être confondus ici dans une même étude avec une époque plus rapprochée, pour laquelle les données de l'histoire sont relativement plus complètes.

Il est un groupe, parmi les médailles que tous les numismates rapportent au temps de César, qui mérite tout spécialement l'attention des archéologues. Un taureau de sacrifice, déja orné des bandelettes sacrées attend, la tête levée, le moment solennel du sacrifice (1). Dans une attitude semblable est représenté sur l'autel des *nautae parisiaci*, érigé à Lutèce sous le règne de Tibère, le taureau accompagné de trois cigognes et des mots : TARVOS TRI GARANUS (2).



Les médailles auxquelles nous fesons allusion ne sont pas si semblables entre elles, que l'on puisse songer à l'imitation servile d'un type dans le seul but de faciliter la circulation. Non, différentes de modules et de métal, il faut évidemment que leur similitude

(1) Voyez sur l'autel des mariniers parisiens, qui se trouve actuellement au musée de Cluny, et qui fut deterré en 1712 dans les fondations de N. Dame de Paris : Dom Martin, *La religion des Gaulois*, Paris 1727, t. I, p. 333. — Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, p. 436. — Alex. Lenoir, *Description des monuments de sculpture réunis au musée impérial*, p. 43 et suiv. — C. A. Serrure, *Le gaulois expliqué par l'archéologie*, p. 43 et suiv. — *Bulletin de numismat. et d'archéol.* t. III (1883).

(2) C'est le groupe de médailles où apparaît l'empreinte, que M. Hucher a désignée sous le nom de *bœuf beuglant*, M. Maxe-Werly sous celui d'*animal cornu*.

d'emblème ait ici une origine commune dans la pensée qui a présidé à leur émission.

Sur d'autres médailles Gauloises figure un taureau *cornupète*, c'est-à-dire un taureau de cirque, se disposant à l'attaque. Ce type imité de plusieurs villes grecques ainsi que de Marseille, n'a pu à aucun titre, représenter le même sens allégorique. Il en est de même du *bœuf passant*.

Voici les pièces au taureau dans l'attitude ci-dessus décrite et que nous nous proposons d'expliquer



Le Sénat de Rome à la suite de la seconde campagne de César, c'est-à-dire de la conquête de la Belgique, décida des sacrifices et des prières publiques comme actions de grâces en l'honneur des dieux (hiver 57-56 av. J.-C.).

La représentation d'un taureau de sacrifice, la tête levée pour exprimer la célébration d'un évènement heureux, s'explique et se justifie donc parfaitement dans l'occurence.

Le texte des *Commentaires* s'exprime ainsi au sujet de ces actions de grâces, pour finir le deuxième livre :

...*Ob easque res*, *ex litteris Caesaris*, *dies quindecim supplicatio decreta est*, — *quod ante id tempus accidit nulli* (Livre II, § 35).

« Quand les lettres, que César avait expédiées pour an- » noncer ces événements, arrivèrent à Rome, on décréta » quinze jours d'actions de grâces, ce qu'on n'avait encore » jusque là fait pour personne. »

César a soin de relever lui-même l'importance de ce fait, qui constituait une innovation dans les mœurs romaines. Remarquons bien ces paroles prétentieuses dans leur simplicité : *quod ante id tempus accidit nulli*. Ces actions de grâces étaient pour ainsi dire une anticipation sur le triomphe futur du vainqueur. Une cérémonie, à laquelle César attache tant d'importance, a dû être célébrée non-seulement à Rome, mais dans la Gaule entière parmi les partisans du général romain. Le *taureau de sacrifice* trouve donc parfaitement sa place et sa justification sur les monnaies du parti de César, frappées pendant l'hiver de 57-56 av. J.-C.

Il est vrai que dans deux autres circonstances, le Sénat de Rome ordonna des prières et des réjouissances à la suite des triomphes de son proconsul ; mais la répétition d'un acte adulateur ne devait plus produire le même effet qu'une première manifestation de ce genre. D'ailleurs les vingt jours de grâces de la quatrième campagne furent assombris par le langage indigné de Caton, qui flétrissant la conduite infâme de l'exterminateur des Tenchtres et des Usipêtes, ne parlait au Sénat de rien moins que de le livrer aux Germains, pour avoir déshonoré Rome par sa perfidie et sa cruauté. La septième campagne fit triompher César du soulèvement de la Gaule entière. Seuls les Rémois et les Lingons ne voulurent point participer à cet immense mouvement insurrectionnel qui vint échouer à Alesia, malgré l'héroïsme de Vercingetorix.

Tout nous renvoie donc vers les événements exposés dans le deuxième livre des *Commentaires :* l'insuccès de la grande ligue des Belges organisée sous l'hégémonie des Suessions, la soumission des Belges méridionaux, enfin le choc plus sanglant des aigles romaines contre les Nerviens et leurs alliés aux bords de la Sambre c'est-à-dire un ensemble de circonstances, qui, favorisant singulièrement la fortune de César, accrurent sa puissance d'action et le prestige de l'alliance romaine-éduenne dans le Nord et le centre de la Gaule.

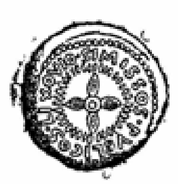
Un point excessivement important pour l'étude de la numismatique des *Commentaires de César* est l'emplacement

des quartiers d'hiver de l'armée romaine à la fin de chaque campagne. Ces quartiers d'hiver deviennent toujours un centre d'action, d'où rayonne plus spécialement l'influence romaine; et l'on est presque sûr de voir la monnaie du peuple chez lequel les troupes sont fixées et celle de leurs proches voisins, porter la trace de cette occupation armée (1).

A la fin du III[e] livre, après la guerre contre les Venêtes, et celle contre Viridovix, le chef de la confédération des Unelles, César amène, pour leur y faire passer la mauvaise saison, ses légions dans le pays des Lexoves (2). Nous voyons émettre tout aussitôt à Lixovium (Lisieux), une monnaie d'alliance entre les Romains, les Eduens, et les Lexoves, cette nation, dont le territoire est occupé par les troupes et les auxiliaires de César (56 av. J.-C.).

Suivant désormais la fortune du général romain, Cisiambos signe le numéraire comme chef de son peuple; Maufennos est le vergobret ou archonte-annuel (*archont ad annum*) des Eduens; l'aigle ici représente Rome (3). Une monnaie iden-







(1) La ville de Tours, depuis César s'est appelée *Caesarodunum*. C'est évidemment à la suite de l'établissement du quartier général de l'armée romaine; il en fut de même pour Beauvais, qui devint par la suite : *Caesaromagus*, après que César y eût fixé son camp d'hiver lors de la cinquième campagne, *de bello Gallico*. L. V. § 20.

(2) Itaque vastatis omnibus eorum agris, vicis ædificiisque incensis, Cæsar exercitum reduxit et in Aulercis *Lexoviisque*, reliquis item civitatibus, quæ proxime bellum fecerant, *in hibernis collocavit*. Livre III § 29.

(3) L'inscription de l'avers est MAVFENNOS ARCANTODA. Sur d'autres médailles ce mot s'écrit ARCANTODAN. La légende du revers : *Semissos publicos Lixovio*, signifie : *Semissis public frappé à Lexovium*. Le *semissis* était une monnaie romaine de bronze, la moitié de l'*as*. Le type du revers représente des boucliers juxtaposés en signe d'alliance. La juxtaposition d'armes ou d'emblèmes guerriers est une preuve de fédération. *Commen*. L. VII § 2. Nous reviendrons ailleurs sur cet intéressant usage des Gaulois, qui subsiste encore de nos jours pour les drapeaux de nations amies, qu'on entremêle expressément dans certaines circonstances dans le but d'exprimer des sympathies de peuple à peuple.

tique est émise quelques années plus tard par Cisiambos, toujours l'allié de Rome et des Eduens, celle-ci porte le nom de Cattos ou Cotus, le *vergobret,* dont la compétition avec Convictolitan se trouve longuement narrée au septième livre des Commentaires.

L'étude de ces deux monnaies n'entre pas dans notre sujet, mais nous les rapportons ici comme un exemple évident, incontestable, de *monnaies d'alliance*, et comme une preuve certaine de l'influence des quartiers d'hiver romains sur l'émission de pièces de cette nature.

César, à la fin de la deuxième campagne, avait pris ses quartiers d'hiver chez les Turons, les Andes et les Carnutes : « *Ipse in Carnutes, Andes,* TURONES*que... legionibus in hibernacula deductis in Italiam profectus est...* » Rappelons-nous toutefois qu'au commencement du troisième livre des Commentaires, § 8, le général romain dit que : « Le jeune » P. Crassus avait eu avec la septième légion ses quartiers » d'hiver au bord de l'océan *chez les Andes* (1) et que c'était » dans le but de porter au printemps la guerre en Aquitaine», de sorte que le gros de l'armée romaine séjourna pendant la mauvaise saison plus spécialement chez les *Turons* et les Carnutes.

Le type seul du *taureau* pourrait nous faire supposer, que la Touraine ou pays des Turons, a été le centre primitif, où l'on a émis des médailles du groupe qui forme l'objet de cet article. Sur plus d'une médaille grecque et romaine on voit un *type parlant*. C'est ainsi que sur les pièces de Tauromenium on trouve l'emblème du taureau. Les Turons n'ont-ils pas pu suivre cet exemple? Turin (en italien *Torino*), en latin *Taurinum, Taurania, Taurasia*, a encore aujourd'hui un petit taureau dans ses armes, qui sont parlantes, car *Torino* signifie précisément, jeune taureau.

L'o est bref dans *Turones*. Comme phonétique cet *o* bref est bien peu distant d'*i* bref, et d'*e* bref. « Si nous ignorions,

(1) Publius Crassus adolescens cum legione septima proximus mare Oceanum in Andibus hiemabat. Livre III § 7. — P. Crassum cum cohortibus legionariis XII et magno numero equitatus in Aquitaniam profiscici jubet. Livre III § 11.

» dit Littré, que *ro* est bref dans *Turones*, le français nous » l'apprendrait, car il dit : *Tours* (1). » Cet accent tonique tombant sur la première syllabe de *Turones* est loin de contrarier une intreprétation étymologique par *tarvos*, *tauros*. Si les *Turons* ne sont pas originairement le peuple du taureau ou — « les *taureaux* », comme s'appellent encore ellesmêmes des peuplades indiennes de l'Amérique, il a dû exister du moins à l'époque gauloise un jeu de mot sur *turonos*, comme il'en existait un à Rome sur *gallus*, à la fois coq et gaulois (2).

Nous n'avons eu jusqu'ici pour base de notre thèse qu'un type de médailles, rapproché d'un texte des *Commentaires*. Voyons maintenant en détail les différentes pièces au *taureau de sacrifice*, et examinons si leurs légendes permettent de les attribuer à des peuples et des chefs, amis de César et de l'alliance romaine.

§ 1. Légendes : TURONOS-TRICCOS.

(Turons, Carnutes).





TURONOS. Tête à droite, ceinte d'un bandeau.

R. TRICCOS (à l'exergue). Taureau, placé de gauche, à droite, couvert de bandelettes sacrées ; il a la tête levée devant son buste un vase ; au-dessus un globule au milieu d'un cercle pointillé.

Bronze. *Lelewel*, pl. VI, n° 32. Cette pièce figure aussi dans le t. VII de la *Revue (française) de numismatique*, et a été depuis souvent reproduite ailleurs.

(1) *Préface* de la 2e édition de la *Grammaire historique de la langue française* par Brachet.

(2) On connait des médailles gauloises anépigraphes sur lesquelles on voit une tête humaine sortir du ventre d'un coq. (Hucher, *Art Gaulois*, II, p. 108). A Rome les *triumvirs* monétaires se permettaient parfois la fantaisie de créer un type faisant allusion à leur nom de famille ou à leur cognomen, Pomponius *Musa* figure sur les deniers, les Muses ; Valerius *Acisculus* y met un marteau ; Lucretius *Trio*, les sept étoiles de la grande ourse : *triones ;* Vibius *Pansa*, un masque de Pan ; Pinarius *Scarpus*, une main ouverte montrant sa paume : καρπος. Lenormand, *Monnaies et médailles* p. 127. C'est surtout en Gaule qu'il faut chercher ces jeux de mots, cet *esprit gaulois*.

Il serait difficile de se refuser à reconnaître aux Turons les médailles à l'inscription TURONOS. Nous avons déjà rapporté les circonstances co-militantes pour cette attribution, qui n'a du reste rien que de très normal. Selon la mode gauloise, l'ethnique *turonos* est inscrit au singulier en sous-entendant quelque chose comme : *populus*, *civis*, *dux*. Quant à TRICCOS, les numismates y ont vu les uns un nom d'homme, les autres, et les plus nombreux, la désignation d'une peuplade alliée des Turons. Tout d'abord on a songé aux *Tricasses* (de Troyes-en-Champagne), lorsque la découverte d'une médaille, d'un autre type il est vrai, mais toute semblable de style avec les inscriptions TURONA-DRUCCA a fait restituer les pièces, objet de la controverse à une fédération Carnute-Turonne. Les habitants de Dreux, *Drucasses*, étaient en effet à côté de ceux de Chartres *(Autricum)*, les deux fractions les plus importantes de ce peuple devenu célèbre sous le nom de Carnutes.

Outre la pièce décrite plus haut, on a du groupe TURONOS, les médailles suivantes :

A) TURONOS. Tête à droite, ceinte d'un bandeau.

r) Tricos (à l'exergue). Figure dans un bige (imitation des médailles consulaires romaines de la famille *Julia*).

Bronze. *Lelewel*, p. VI, nº 33.

B) TURON. Tête de Venus, à droite.

r) TRICCOS (à l'exergue). Sanglier, au-dessus un épi.

Bronze. *Lelewel*, pl. IX, nº 41.

C) DRUCCA. Tête de Venus, à droite,

r) Hygiée debout tenant un serpent (type imité des consulaires romaines de la famille *Acilia*).

Bronze. *Revue numism.*, t. VII, p. 222.





d) TURONA. Tête ceinte d'un bandeau, à droite.

r) DRUCCA. La victoire à gauche; type imité des consulaires romaines.

Bronze. *Revue numism.*, t. VII, p. 224.

§ 2. Légende : EIVITIAC.

(Divitiac, éduen, ancien vergobret).





EIVICIAC. Buste à droite, ceint du *torquès* d'alliance.

R) Taureau ou animal fantastique cornu posé de gauche à droite, la tête

levée ; il a devant la gueule un épi de blé ; dernière lui un emblème en forme de fleur ; sous le taureau, un croissant renversé.

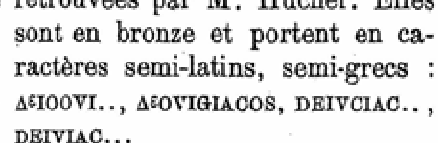
Bronze. Maxe Werly, *Mélanges* t. I.

Nous avons vu plus haut, que le type du taureau de sacrifice nous renvoie vers la Touraine, le pays des Turons, où César établit ses quartiers d'hiver à la suite de la seconde campagne. Nous retrouvons sur des monnaies à ce type l'inscription EIVITIAC ; or celle-ci rappelle un ami, un allié de César, l'éduen Divitiac, qui prit une part importante à la guerre contre la ligue des Belges. Il commanda notamment la diversion opérée sur le territoire des Bellovaques. Voici comment s'exprime à cet égard César, au Livre II des *Commentaires* (1).

Ipse (César) DIVITIACUM AEDUUM *magnopere cohortatus, docet « quanto reipublicae communique salutis intersit, manus hostium distineri..... id fieri posse, si suas copias Aedui in fines Bellovacorum introduxerint et eorum agros populari coeperint. »*

« Lui-même stimule autant que possible le zèle de l'Eduen » Divitiac, il lui montre combien il importe à la république » et au salut commun d'occuper sur différents points les » troupes de l'ennemi... Il est facile d'opérer une diversion, » si les Eduens font avancer leurs troupes sur le territoire » des Bellovaques, et commencent à le ravager. »

Les monnaies de Divitiac, le célèbre vergobret éduen, avaient tout d'abord été retrouvées par M. Hucher. Elles



sont en bronze et portent en caractères semi-latins, semi-grecs : ΔεIOOVI.., ΔεOVIGIACOS, DEIVCIAC.., DEIVIAC...

C'est par erreur que M. De Saulcy, qui les avait données tout d'abord à l'ami de César, a voulu les restituer plus tard au roi suession, également nommé Divitiac, et dont les *Commentaires* parlent comme ayant vécu assez longtemps avant la conquête romaine « *Apud eos* (Suessiones) *fuisse regem nostra etiam memoria Divitiacum* (2). « Il y eut chez les Suessions un roi nommé

(1) Voyez : Livre II §§ 3, 4, 5, 7, 10.

(2) Livre II § 4.

Divitiac, dont nous avons encore le souvenir. » Ceci nous reporte à la première jeunesse de César, c'est à dire vers l'an 90 à 80 av. J.-C. Les monnaies devraient donc être reculées d'une génération, et cependant elles semblent contemporaines de la conquête de César, car il y a une parfaite similitude entre la tête de la déesse des pièces de Dumnorix (*Annuaire*, 1867, pl. II, nº 9) et celle des monnaies ici citées de Divitiac (*Ann.* 1867, pl. I, nº 11 et 9).

D'ailleurs le sanglier *éduen*, qui figure sur la pièce représentée, tranche la question. Le sanglier *sus ebur* était l'emblème national des Edueus (1). C'est ainsi que nous voyons Dumnorix, le frère de Divitiac, et Litavicus, qui commanda l'insurrection des Eduens, au VIIᵉ Livre des *Commentaires*, porter tous les deux, cet emblème comme bannière.

L'inscription EIVITIAC rappelle-t-elle Divitiac? M. De Saulcy l'a supposé, M. Max Werly considère le fait comme indubitable (2). Reste à savoir si les exemplaires connus de la médaille n'ont pas l'inscription incomplète; ou bien si nous sommes ici en présence d'un phénomène philologique, l'aphérèse du D (comme c'est le cas dans *giorno* et *jour*, dérivés de *diurnus*)? Cette question reste douteuse pour le moment. Quant aux médailles, comme l'a très bien remarqué De Saulcy (3), elles n'ont pas été frappées dans la contrée des Eduens, la fabrique s'y oppose, mais, dirons-nous, dans les cantonnements d'hiver de l'armée ; l'emblème de l'*épi de blé*, que le taureau tient dans la gueule appartient problablement au pays chartrain, dont la Beauce, ce grenier de la France, faisait partie. C'est ici un emblème d'alliance.

§ 3. Légende : EPI. *(Epiredorix, général éduen).*



EPI. Taureau de sacrifice, orné des bandelettes sacrées placé de droite à gauche ; au-dessus un ornement en forme de S renversé.

R) Cheval courant de droite à gauche; au-dessus le même ornement (4).

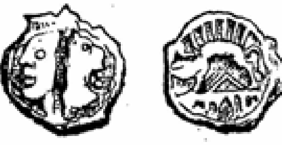
(1) Lelewel dans son *Type gaulois* consacre deux chapitres à cette thèse, qu'il justifie parfaitement. (§ 69 et § 70 p. 152-153). — (2) *Mélanges de numismatique*.—(3) M. De Saulcy disait dans le rayon des *Parisiaci*. S'il avait raison, on pourrait en conclure que les Eduens avaient conservé des troupes à proximité du pays des Bellovaques, après avoir opéré la soumission de ce peuple. — (4) Maxe Werly, *Mélanges numismatiques*. 1877 p. 364.

Nous pensons que la légende se rapporte à l'un des Eporedorix, chefs éduens, cités au septième livre des *Commentaires* (1). Le nom d'Eporedorix offre une variante en épigraphie. Il est orthographié EPOREDIRIX sur une inscription trouvée en 1792, dans les fondements du château de Bourbon-Lancy, et rapportée par Millin, *Monuments inédits*, t. I, p. 146. Nous concluons donc à une troisième variante possible EPIREDIRIX. La numismatique nous donne en effet ORGETIRIX et ORCETIRIX pour l'*Orgetorix* des *Commentaires*. Divitiac a eu probablement Eporedorix comme successeur au commandement des Eduens de l'armée, auxiliaire de Rome.

Le rôle des Eduens dans les premières campagnes de César a été celui de dupes. Le général romain simulait d'entreprendre la guerre autant dans leur intérêt que dans celui de la République. Il imposait leur alliance aux peuples vaincus; mais bientôt il partageait ses faveurs entre eux et les Rémois ; les populations soumises obtinrent l'option entre la suprématie éduenne et l'hégémonie rémoise ; et comme les Eduens ont des ennemis héréditaires, qu'ils sont bouffis d'orgueil, le peuple de Reims tous les jours conquiert une place plus importante dans la Gaule. César dans l'intervalle grâce à son entente avec Pompée, a vu augmenter le nombre de ses légions. Lors des évènements décrits dans le sixième livre des *Commentaires* les dernières illusions sur le plan de Rome tendent à disparaître ; les paroles prophétiques de Dumnorix, ce frère de Divitiac, que César a fait assassiner, se vérifient. La révolte de Vercingétorix entraîne chez les Eduens, le vieux parti de la liberté représenté par Litavicus, et bientôt la nation se lève toute entière. Après la bataille d'*Alesia*, les Eduens rentrent en grâce, mais leur puissance a reçu une atteinte irréparable ; car les Rémois ont sur eux l'avantage de ne jamais avoir combattu les aigles de Rome, d'avoir été les plus fidèles alliés du conquérant.

(1) Le premier avait commandé l'armée de sa nation avant l'arrivée de César, lors de la guerre contre contre les Séquanais (Livre VII § 67). Le second, que nous appellerons *Eporgdorix-le-jeune* passa du camp de César à l'insurrection de Vercingétorix, après la défaite éprouvée par les Romains à Gergovia ; il fut un des éduens qui pillèrent Noviodunum (Eduorum) aujourd'hui Nevers. (Livre VII § 38, 64 et § 76). Tous deux combattirent pour la cause de l'indépendance gauloise devant Alesia.

Nous reproduisons ici une petite monnaie de potin noir qui représente la triple alliance Romaine-Rémoise-Eduenne. A l'avers le profil de César et celui du lion rémois formant une espèce de tête de Janus, au revers le sanglier éduen soutenu par le temple de Jupiter Capitolin. Cette médaille nous semble postérieure à la bataille d'Alise.



§ 4. Légende : ATEΣOS.
(*Iccius*, chef rémois).





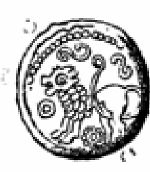
Tête à droite, coiffée de boucles et de rangées de perles.

R) ATEΣOS. Taureau de sacrifice, orné des bandelettes sacrées, posé de droite à gauche, au-dessus un ornement en forme de S couché et un croissant, au-dessous un disque (probablement un *semis* ou demi-as).

Bronze. Maxe Werly, *Mélanges de num.* t. I.

Nous n'avons aucune hésitation à reconnaître avec M. Maxe Werly dans ATEΣOS, l'ATISIOS REMOS d'autres bronzes gaulois ; et selon nous les deux personnages s'identifient avec l'*Iccius remus* des *Commentaires* de César.





Sur ces derniers bronzes très connus, on voit d'un côté ATISIOS REMOS et un buste tourné à gauche orné du torques ou collier d'alliance.

r) Lion à gauche, surmonté de deux ornements en forme de S, devant lui un disque, au-dessus une espèce de fleur, Sur les exemplaires du plus grand module, on voit derrière le buste les boucliers posés en croix comme emblème d'alliance.

Bronze. Comparez : *Lelewel*, pl. VII, n° 10.

Atisios serait-ce un mot composé qui signifierait : *Iccius* ou *Isios*, fils d'*Ata* ou d'*Atès*? (1). Nous n'oserions trancher

(1) Le nom d'*Atès* (génitif *Atae*) fut porté par un roi boïen de la Gaule transpadane, qui, au récit de Polybe, fut massacré par ses concitoyens l'an 230 av. J. C. pour n'avoir pu résister aux Romains. *Atisios* équivaudrait à *Atae-Isios*, *At-isios*.

la question, mais nous sommes disposés de croire avec Lelewel que AT. est un préfixe, préfixe qu'on retranchait parfois dans l'usage habituel, ou si on le préfère, qu'on n'ajoutait pas toujours au nom. M. Allmer, le savant rédacteur de la *Revue épigraphique du Midi de la France* (1), constate sur deux inscriptions différentes, l'une du Musée de Lyon, l'autre conservée jadis à Narbonne, la singulière interponctuation qui sépare chaque fois en deux le mot ATE . POMARVS (2).

Le fait d'un patronimique au génitif, placé comme préfixe a déjà été signalé pour les noms propres gaulois par MM. d'Arbois de Jubainville et Mowat. Ils ont conjecturé que l'éduen grand prêtre de l'autel de Lyon, érigé l'an 12 av. J.-C., à Auguste et au peuple romain, celui que Tite-Live appelle : *Caïus Julius Vercundaridubios*, à la romaine a dû se nommer : Caïus Julius Dubios, Vercundari filius, ou, si l'on veut, CAIVS IVLIVS VERGUNDARI FILIVS, DUBIOS (3).

Nous avons posé la triple identité de l'*Iccius*, *remus* des *Commentaires* de César, de l'*Atisios*, *remos* de certaines médailles gauloises, de l'*Atesos* de celles au type du taureau de sacrifice.

Examinons maintenant la part prise par Iccius, le rémois, à la seconde campagne de César. Il est cité une première fois comme député des Rémois auprès du général romain, avec son concitoyen Antebrogius, que quelques manuscrits appellent Andecomborius.

Remi, qui proximi Galliae ex Belgis sunt, ad eum legatos ICCIUM et ANTEBROGIUM, *primos civitatis, miserunt.....*

(1) 1885. p. 97 n° 527. — Gruter. 1046, 3 (d'après Scaliger).

(2) Inscription de Lyon : ATE. POMARIUS. MARTINUS... ; inscription de Narbonne : VENUSTA. ATE. POMARI. LIBERTA... On a ATEPOMARVS sur une inscription de Paris (*Musée archéologique*. I p. 34;) Creuly, *Liste des noms supposés gaulois*. Nous ignorons si sur cette inscription le mot est encore coupé par un point. Lelewel avait considéré le préfixe AT comme une espèce de renforcement de l'idée. (AT dans *atavus* veut dire *grand*-aïeul.) Rappelons ici que César dit « *summa notabilitate* » en parlant d'Iccius, circonstance qui viendrait en aide pour justifier, selon nous une espèce de qualification nobiliaire.

(3) D'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, Paris 1883, t. I. — Mowat, *Revue archéologique*, 1883, t. I, p. 385.

(L. II § 3). « Les Rémois, qui sont de tous les peuples de la » Belgique les plus rapprochés de Rome, lui envoyèrent en » députation les personnages les plus importants de leur » cité, Iccius et Antebrogius. »

A la suite de cette ambassade une alliance se conclut entre Rome et ce peuple, et la lutte s'engage contre les Suessions, qui viennent assiéger les Rémois dans Bibrax. Alors César dit : *Quum finem oppugnandi nox fecisset*, ICCIUS REMUS, *summa nobilitate et gracia inter suos*, *qui tum oppido praefuerat*, *unus ex his qui legati de pace ad Caesarem venerant*, *nuntium ad eum mittit*, etc. (1).

« Lorsque la nuit eut mis fin aux travaux d'attaque, le » rémois Iccius, personnage d'une grande noblesse, très con» sidéré chez les siens, qui commandait en ce moment dans » la ville, et qui avait fait partie de l'ambassade envoyée vers » César pour demander la paix, le fit prévenir que s'il ne » venait point à son aide, une plus longue résistance était » impossible... »

César vint au secours de ses alliés, battit les Suessions et reçut la soumission de leur roi, que les textes connus des *Commentaires* appellent *Galba*, tandis que Dion Cassius le nomme *Adra*, leçon plus probable, puisquelle est en harmonie avec celle de nombreuses médailles gauloises d'or, d'argent et de bronze à la légende ARDA, qui lue de droite à gauche forme ADRA (2).





Il n'entre pas dans notre but de décrire ici toutes les monnaies du roi suession, qui fut à la tête de la ligue des Belges. Reproduisons toutefois la médaille d'or, où Adra se montre dans toute sa puissance, inscrivant son nom sur l'ancien type belge, jusque là toujours muet, dit de l'*œil d'Apollon*. Des pièces à peu près semblables nous donnent les noms de *Lucotios*, *Pottina* et *Vocarana*. Après sa défaite Adra subit l'humiliation de devoir figurer sur sa monnaie de bronze l'emblème éduen, le sanglier, comme pour recon-

(1) Livre II, § 3, 4, 5, 7, 10.

(2) De Barthélemy. *Revue franç. de numismatique*, 1885. — Lelewel, pl. IX, n° 33 et 34. R. Serrure, *Bulletin de num. et d'archéol.*, t. IV, p. 121.

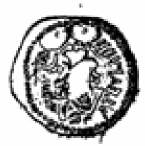
naître l'hégémonie de ce peuple (1), mais en reproduisant le type du taureau, il eut soin de substituer le taureau marchant de Marseille (2) à l'emblème des actions de grâce qui rappelait trop directement sa défaite.

§ 5. Légendes : Atevla, Vlatos. (chefs non mentionnés par César).

Les noms d'homme *Ateula* et *Vlatos* sont très fréquents sur les inscriptions gallo-romaines. A en juger par l'importance de leur monnayage, par l'art et le soin apportés à sa fabrication, les chefs de ce nom ont dû se trouver tous deux à la tête d'une nation puissante. Leurs monnaies semblent avoir servi de prototype à toutes celles au type du taureau de sacrifice. Il est très possible qu'ils aient été rois ou magistrats suprêmes des Carnutes et des Turons, et que le bronze était signé du nom de la nation tandisque l'argent portait celui du prince de la cité.

Les monnaies (3) de ces deux personnages portent :





Atevla. Buste ailé *probablement de Cupidon*, à gauche, laissant voir les seins *(carne nudi)*, la tête de profil ; le cou est orné d'un torquès, emblème d'alliance.

Rev. — Vlatos. Taureau de sacrifice, placé de gauche à droite, couvert de bandelettes sacrées, au-dessus deux boucliers juxta-posés, au-dessus desquels une lance ou deux

(1) Dans le *Type Gaulois*, on trouve les deux chapitres suivants, qu'on a eu tort de perdre trop souvent de vue : § 69. *Sanglier-enseigne des Eduens et empreinte sur leur monnaie*, p. 152, et § 70. *Les alliés des Eduens prennent le sanglier sur leurs monnaies*, p. 154, p. 158.

(2) M. Ermel, amateur belge à Paris possède un charmant spécimen de cette rare médaille. Le type du *taureau passant* est imité des dernières médailles au taureau de Marseille. *Lelewel* pl. III, nº 6. Il fut copié par les Gabales.

(3) ATEVLA est un nom d'homme que l'on retrouve entre autres sur une inscription de Naix (*Nasium*, en Lorraine). Voir : *Catal. Rousseau* par de Longpérier.

VLATTIVS se rencontre sur des inscriptions du Musée de Lyon, des Alpes maritimes et de l'Italie. Robert, *Annuaire*, 1878. — Allmer, *Revue épigraphique du Midi de la France*, 1885, p. 97, nº 527.

lances croisées, plus bas un épi, au-dessus un ornement en forme de S. ARGENT. (*Annuaire*, 1867, pl. VI, n° 28).

On en connait plusieurs variétés :

a) Types et légendes semblables ; au revers sous le cheval quatre boucliers juxta-posés en croix, comme emblème d'alliance.

(*Annuaire*, 1867, pl. VIII, n° 70).

b) Types et légendes semblables au revers : sous le cheval deux triangles superposés, à l'exergue un croissant; parfois la pièce porte ATIVLA.

(De Saulcy, *Revue* 1862, p. 31. *Annuaire*, 1867, p. 31).

Parfois les légendes sont interverties.

Nous voyons par la numismatique, qu'*Ateula* et *Ulatos* appartenaient au parti de Rome et nous avons encore d'autres arguments à invoquer que l'emploi du type du taureau de sacrifice (1).

M. Changarnier-Moissenet (2) prétend posséder une médaille jusqu'ici inédite, portant d'un côté le nom d'ATEULA et de l'autre celui de TOGIRIX. Or *Togirix* a battu des médailles à l'inscription de César : IVLIVS (3).

D'un autre côté *Ulatos* signe une monnaie avec la variété orthographique VLLATOS, pièce qui porte au revers DURATOS (4), le nom de *Duratius*, ce chef de Pictons ou Pictaves, que César loue au huitième livre des *Commentaires*, pour sa *longue* et inébranlable fidélité.

Interim C. Caninius legatus, quum magnam multitudinem convenisse in fines Pictonum litteris nuntiisque DURATII *cognosceret, qui* PERPETUO *in amicitia Romanorum permanserat, quum pars quaedam civitatis ejus deficisset, ad oppidum Lemonum contendit* (Livre VIII, § 26).

« Pendant ce temps Duratius, qui restait toujours fidèle

(1) M. Hucher affirme que la contrée qui a fourni le plus d'*Ateula* es incontestablement l'Ouest de la Gaule (*Art Gaulois*), 173.

(2) Robert. *Ann. de la soc. de numism.* 1878 (description raisonnée p. 57).

(3) IVLIV. Tête à gauche R) TOGIRIX. Cheval, bridé et sanglé galoppant à gauche. De Saulcy, *Revue numismat.* 1862 p. 21.

(4) VLLATOS. Tête casquée à gauche R) DVRATO. Cheval à gauche, au-dessous duquel une feuille de lierre (argent) Hucher, *Art gaulois*. II, p. 88.

M. Hucher a signalé encore du même *Ulatos* une pièce en bronze portant CVPINACIO. Tête casquée à droite R) VLATO. Cheval à droite (*Mélanges de numism.* 1875, t. I, p. 82). Le second nom de chef dut probablement se lire *Curinacios*, et pas *Cupinacios*.

» aux Romains, quoiqu'une partie de sa nation les eût abandonnés, informa par des lettres et des courriers le lieutenant C. Caninius, que de grandes masses d'ennemis s'étaient rassemblées sur les frontières des Pictons, et celui-ci partit pour se rendre à Lemonum. »

Le reste du passage est relatif au siège que Duratius soutenait en ce moment contre Dumnacus, chef des Andes, dans Poitiers (Lémonum) (51 ans av. J.-C.). Ceci se passe donc six ans après la conquête de la Belgique.

Il existe une monnaie d'alliance entre César, les Eduens et Duratius. La mention des Eduens sur cette pièce, la place dans la première période des guerres de la Gaule ; à l'époque décrite dans le huitième livre des *Commentaires*, ce peuple humilié à Alesia n'aurait pas été invoqué comme allié et protecteur par Duratius, qui en aucun temps n'avait failli à son alliance avec Rome.





La monnaie de Duratius porte DURAT. Tête de femme, peut-être de la *Concorde* ou de la déesse *Bonus eventus* (1), elle est coiffée d'un diadème triangulaire. Au revers à l'exergue : IVLIOS, cheval courant de gauche à droite, au-dessus un petit édicule, dans lequel MM. De Saulcy et Hucher ont retrouvé le monogramme ΠICTAVI, et sur lequel nous constatons bien plus clairement encore celui des Eduens AEΔVI ou EΔVI (2).

Cette monnaie, que nous venons de décrire, doit être à peu près contemporaine de celles du type des *actions de grâces*. Elle est moins adulatrice. César cite *Duratius* avec éloge, il passe sous silence *Ateula* et *Ulatos*. Il les considérait probablement comme trop méprisables pour transmettre leur nom à la postérité. Ainsi se vérifie ce proverbe : « On aime la trahison, mais on hait le traître. » Ainsi toutes les époques ont leurs grands du jour, qui comptent souvent parmi les infiniment petits de l'avenir.

*
* *

On comprend combien il nous a été difficile de détacher d'une œuvre d'ensemble, ou tout s'enchevêtre et se prouve l'un par l'autre, un chapitre relatif à un monnayage spécial.

(1) Voyez les médailles consulaires de la famille *Scribonia*.
(2) De Saulcy, *Annuaire*. 1866.

Les lecteurs du *Muséon* voudront bien ne considérer cet article que comme quelques pages arrachées d'une monographie, plutôt que de l'envisager comme formant un tout complet.

Notre seul but a été de montrer l'intérêt de la numismatique gauloise et de prouver comment, en suivant la piste de Lelewel et de de Saulcy, et en lisant, relisant et pesant attentivement le récit des *Commentaires*, on peut reconstituer avec sécurité l'histoire d'un monnayage, riche en renseignements et qu'on considérait il y a quelques quarante ans comme la bouteille à l'encre.

*
* *

Nous venons de parler plus haut du rémois *Iccius* que désormais on peut appeler en toute sécurité de son véritable nom : *Atisios*. Ce personnage joua un rôle bien plus important dans la conquête de la Gaule, que n'accusent les *Commentaires*. Ce fut en lui que César trouva un second Divitiac.

Iccius fut l'un des alliés les plus fidèles du général romain ; il se servit de son influence pour assurer à sa nation, naguère soumise aux Suessions, un rôle prépondérant à la suite de l'intervention romaine dans les affaires de la Gaule.

L'influence des Rémois s'étendit au delà des limites de la Belgique, telle que César en établit les bornes au commencement de ses *Commentaires*. Bientôt les Eduens se trouvèrent complétement contrebalancés pour l'hégémonie par cette nation, parvenue de hier à un si haut degré de puissance.

Voici ce que nous apprend, sous ce rapport, le conquérant des Gaules :

Au 2e livre, il est dit que les Suessions avaient obéi aux mêmes lois que les Rémois « leurs frères » et plus loin, que Divitiac, roi des Suessions avait étendu son pouvoir sur les peuples voisins et même en Bretagne. Lors de la huitième campagne de César, les Suessions sont sous l'hégémonie des Rémois : *in fines Suessionum, qui Remis erant attributi ;* Livre VIII § 6. C'est indubitablement une conséquence des campagnes du général romain.

Si les Suessions sont sous le protectorat rémois, par contre nous trouvons les Bellovaques et les Nerviens sous l'hégé-

monie éduenne. *Bellovacos omni tempore in fide atque amicitia civitatis Aeduae fuisse*. Comment. L. II, cap. 14. — (*Nervii Caesarem*) *adeunt per Aeduos, quorum antiquitus erat in fide civitas*. L. VI, cap. 4.

César, au sixième livre de ses *Commentaires*, nous fait le récit suivant : « Les Séquanais (1) perdirent leur hégémonie » et les Rémois leur succédèrent. Lorsqu'on vit ces derniers » jouir auprès de César d'une égale faveur, *ceux*, que d'anciennes inimitiées avaient empêchés de se rallier aux Eduens » se placèrent sous leur patronage; ceux-ci les protégeaient » avec empressement; et de la sorte ils conservaient l'influence nouvelle, qu'ils avaient acquise tout à coup. Telle » était en ce moment la situation, que les Eduens étaient » regardés comme occupant de loin le premier rang dans » les Gaules, tandis qu'on accordait la seconde place aux » Rémois. » (Livre VI, cap. 12).

On a traduit diversément *ii*. La version *ceux* que nous rapportons est celle de Wailly, Louandre met « *les peuples* », Amédée Thierry, suivi par Lelewel, comprend « les Séquanais. » Cet historien interprête ce texte dans le sens d'un fractionnement de la nation séquanaise, dont une partie serait restée sous l'hégémonie des Eduens, tandis que l'autre passait sous le protectorat rémois. Nous sommes d'accord avec Louandre, mais sa traduction tranche la controverse, au lieu d'offrir un texte impartial.

Dans le même sixième livre des *Commentaires*, César relate un autre fait important relatif à l'hégémonie rémoise : « Les Carnutes (qui avaient levé l'étendard de la révolte) » envoyèrent à César des députés et des ôtages; et ils prirent pour intermédiaire les Rémois, *dont ils étaient les* » *clients*. César les accueillit de la même manière avec bienveillance. » Livre VI, § 4 (2).

(1) *Sequani principatum dimiserant. In eorum locum Remi successerant : quos quod adaequare apud Caesarem gratia intelligabatur, ii propter veteres inimicitias nullo modo cum Aeduis conjugi poterant, se Remis in clientelam dicabant. Hos illi diligenter tuebantur. Ita et novam et repente collectam auctoritatem tenebant. Eo tum statu res erat, ut longe principes haberentur Aedui, secundum locum dignitatis Remi obtinerent.*

(2) Le texte latin dit : *Eodem Carnutes legatos obsidesque mittunt, usi deprecatoribus Remis, quorum erant in clientela; eadem ferunt responsa.*

La numismatique gauloise nous a conservé une petite monnaie bien précieuse, sur laquelle le nom d'*Atisios*, le rémois est inscrit à la suite de celui d'un autre chef, *Agédomar*, tout comme le *vergobret* éduen *Cattos*, figure après le vocable de *Cisiambos* sur les médailles des Lexoves.

Atisios signe ici cette monnaie à la suite du protectorat que sa nation exerce sur une autre nation gauloise. Mais quelle est-elle cette nation?

Sommes-nous en présence des Carnutes ou des Séquanais?




La pièce porte :
GAIV IVL. Buste de César à gauche.
R) AGEDOMAPATIS. Cheval à gauche; au-dessus un oiseau :
Argent.

Décrite pour la première fois d'après un exemplaire incomplet, elle a été mal interprétée par M. De Saulcy. (Annuaire 1866). M. de Barthélemy en a donné depuis un dessin correct (*Revue celtique*, t. III. (1877). *Revue num.* 1885.

La lecture AGEDOMARATIS a été mise en doute par M. Héron de Villefosse, qui propose AGEDOMAPATIS ; mais sur les médailles gauloises, on a plus d'un exemple de la forme *rau* (P) de la lettre R. Nous pouvons citer comme exemples BPHNOS, VHPOTAL (1), CVPINACIOS (2), AAPA. M. Héron de Villefosse coupant le mot, en deux, en fait un *Agedo-Mapatis.* (Agedo, fils de Mapas) (3). Nous aussi, nous décomposons la légende, mais pour y retrouver des noms de chefs offrant avec la légende *Gaïus Julius* de l'avers un nouvel exemple d'une *triple alliance ;* cette fois *romaine-rémoise-séquanaise.*

Nous disons *séquanaise* parce que c'est en faveur des Séquanais, que nous tranchons en toute sécurité le doute, qui se présente au premier abord au sujet de ce peuple et d'autres alliés ou clients de *Remi*.

(1) Sur la forme H de l'E dans les inscriptions gallo-romaines. Voyez De Longpérier.

(2) Les noms d'hommes étant souvent empruntés aux noms de peuples, nous rappellerons ici les : *Quiriates*, peuples de la *provincia Romana* et les *Quirini*, qui formaient une partie de la population de Rome et donnèrent leur nom au Quirinal.

(3) *Revue des sociétés savantes des départements*, 1882. — *Annuaire de la Société française de Numismatique et d'Archéologie.*

Il existe en effet une autre médaille gauloise dont la comparaison donne une explication parfaite de l'*Agedomar-Atis*.



ΑΓ.ΗΔ (écrit de droite à gauche) Deux chèvres, sont posées en regard ; la légende occupe le champ dans un sens vertical (1).

R) Sanglier et loup posés de la même façon ; au milieu du champ un annelet. Potin. *(Dict. archéol. de la Gaule*, n° 24) ; *Revue fr.*, IX, p. 165).

Cette dernière médaille a été attribuée par quelques numismates à *Agendicum Senonum*, mais d'autres avec plus de raison l'ont considérée comme étant d'un personnage de l'*est* de la Gaule. Ces numismates font remarquer la nature du métal employé, qui est ce *potin*, spécialement usuel dans le pays des Eduens (2).

On avait donc, avant nous, constaté que ΑΓΗΔ est un nom de chef et que ce chef appartenait à l'*est* de la Gaule. Nous ajouterons, avec Lelewel, que l'emblème du sanglier indique, qu'il était *Eduen* ou *allié des Éduens*. L'identité d'AGEDOMAR et d'ΑΓΗΔ devient donc certaine ; et ce qui la confirme déjà, c'est l'existence de cette monnaie séquanaise, frappée la première année de l'intervention de César, et portant le *sanglier éduen* et l'ethnique : SEQUANOIOTUOS, le Séquaniote, preuve évidente de l'hégémonie de l'un peuple sur l'autre.

Nous suivons donc sur le numéraire toutes les péripéties de l'histoire des Séquanais. Mis par César sous l'hégémonie éduenne, l'an 58 av. J.-C., leur chef Agédomar, qui avait d'abord reconnu lui-même ce protectorat parvint à s'y soustraire en 53. César avait dans l'intervalle triomphé des

(1) Robert, *Catal. raisonné* (*Annuaire*, 1878). — Le type des deux chèvres est imité des médailles grecques.

(2) Comme on dit « patriote » et « massaliote. » La terminaison *tuos* au lieu de *tos* ne doit pas surprendre ; le même chef gaulois s'intitule sur les monnaies *Epenos* et *Epenuos*, (Lelewel, pl. VI, n° 44 et 45). Les monnaies sequano-éduennes à la légende *sequanoiotuos* (Lelewel, pl. VI, n° 16) avaient succédé à d'autres d'un style à peu près semblable sur lesquelles au revers un personnage présente un *torquès*, d'alliance. (*Musée de Bruxelles*, Lelewel, pl. VI, n° 25). M. Changarnier-Moissenet. *(Examen de quelques monnaies des Arvernes et autres peuplades*, Beaune 1884) a voulu décompenser *sequanoiotuos*, et y retrouver un nom d'homme *iotuos*.

Gaulois, des Germains, des Bretons; grâce au concours de Pompée, il avait vu augmenter par le Sénat le nombre de ses légions, d'un autre côté le meurtre de Dumnorix avait refroidi le zèle de bien des Eduens pour l'alliance romaine. C'était de part et d'autre le moment de rompre et de jeter le masque et à César d'amoindrir la puissance d'alliés devenus plus douteux.

Quand on examine attentivement la pièce de potin d'Agédomar, on constate qu'elle aussi fait peut-être allusion à une triple alliance romaine-éduenne-séquane.

En effet le mot ΑΓ · ΗΔ est écrit avec un point au milieu; or en commençant la lecture à ce point, on obtient d'un côté ΓΑ, de l'autre ΗΔ, ce qui peut s'interpréter par ΓΑ*ius* et ΗΔ*ui*. (César, les Eduens).

Et quand on voit, cette médaille représenter, au revers, à côté du sanglier éduen, un loup en grec λύκος, on peut se demander s'il n'y a pas ici un nouvel exemple de *type parlant*, pour indiquer le célèbre Liscus des *Commentaires*, le Lucios de la numismatique gauloise? L'affirmative nous paraît certaine, et dès lors il est établi qu'Agédomar fut le chef des Séquanais, d'abord en 58 av. J. C. lorsque son peuple fut placé par César sous l'hégémonie éduenne, puis encore en 52, lorsque par la double intervention d'Iccius, le rémois et celle d'Agédomar, Jules César, consentit à substituer à ce lien de vasselage envers d'anciens ennemis, le protectorat rémois, qui devait être beaucoup plus acceptable, plus tolérable pour une nation autrefois très-puissante et maintenant humiliée et amoindrie à cause des Eduens.

Après tout ce que nous venons de voir, il est certain que la monnaie au triple nom de César, d'Agédomar et d'Atisios échappe aux Carnutes, et est étrangère à leur réconciliation avec Rome sous les auspices de Reims.

C'est avec beaucoup de sagacité, que M. Hucher a rapproché un autre groupe de médailles, de cet événement politique. Ce sont celles qui représentent d'un côté une tête de femme et de l'autre deux guerriers, qui mettent l'épée basse, et dont l'un accepte des mains de l'autre le torquès d'alliance, comme promesse de fidélité pour l'avenir. Le mot KARIΘA (1)

(1) *Art gaulois.*

se trouve tantôt sous le buste du droit, tantôt il figure au revers. Chose bizarre, on l'a pris pour un nom d'homme. Certes l'erreur n'est pas si grande, ni si évidente que celle de ce collaborateur de la *Revue celtique*, cherchant systématiquement des noms de chefs dans *semissos* et *publicos* sur un semisis de bronze lexovien bien connu ; mais lorsqu'on voit des médailles consulaires romaines porter le nom de vertus personnifiées en déesses telles que *Bonus eventus*, *Concordia*, *Pietas*, *Salus*, *Felicitas*, l'expression *Caritas* dans le sens d'entente sociale ou de généreuse réconciliation (χάρις, χάριτος, grâce) n'a rien que de très-naturel et que de très-normal. Et quant au type, les médailles consulaires, que les Gaulois prirent si souvent pour modèles ne nous représentent-elles pas des combats, des pactes d'alliance et jusqu'à l'enlèvement des Sabines et Tarpeia ensevelie sous des boucliers !

Un Romain et un Carnute, qui mettent l'épée basse et le dernier acceptant le *torquès*, cela ne présente en réalité rien de si extraordinaire après ce que nous avons vu.

La légende KARIΘA offre-t-elle, à côté de son sens naturel, un sens caché et doit-on y retrouver, de gauche à droite, KAR-*nuti* et, de droite à gauche, AΘI-*sios ?* Nous ne l'affirmerons pas ; mais toujours est-il que la numismatique gauloise, nous donnera plus d'un exemple des jeux d'esprit du monnoyeur, qui rappellent les fameuses pièces d'*Oudinet* sous la seconde République française.

Nous voilà entraînés bien loin du type du *taureau de sacrifice*, mais nous avons voulu multiplier par plus d'un exemple ce qu'il y a d'*intentionnel* dans le monnayage gaulois, et combattre cette opinion aujourd'hui trop en vogue : « qu'il est désespérant de retrouver les héros des *Commentaires* de César sur le numéraire, et que la numismatique gauloise se compose de types pris au hasard et imités sans intention et sans but de modèles antérieurs romains ou autres ; que les noms, qui figurent sur les médailles sont pour les neuf dixièmes des noms, qui resteront toujours ceux d'inconnus ne pouvant prendre aucune place dans l'histoire. »

Les médailles au type du taureau de sacrifice, que nous avons mises en rapport avec les actions de grâces, célébrées à Rome et indubitalement dans toute la Gaule, à l'occasion

des victoires de César sur les Belges, offrent pour la numismatique gauloise, un exemple évident de pièces faisant allusion à un fait contemporain. Un second exemple résulte des médailles avec ΚΑΡΙΘΑ. Lelewel a cru remarquer une intention satyrique sur les médailles de ce charmant groupe qui porte la légende PIXTILOS.

Pour pouvoir découvrir ce que la numismatique de la Gaule offre encore de secrets, on doit procéder par analogie, et étudier le monnayage de Rome pour l'époque dite *consulaire*. Sur les pièces gauloises il faut donc s'attendre à retrouver : des bustes de dieux et de déesses.—Des emblèmes religieux et militaires des diverses nations. — Des bustes de héros gaulois. — La représentation de faits historiques ou allégoriques. — Des allusions favorables ou hostiles à Rome. — Des affirmations d'alliances entre peuples et chefs. — Des effigies de chefs.

Les premiers *deniers* d'argent romains frappés sous la république portaient seulement la tête de Rome, au revers le type des dioscures et l'inscription *Roma*. Vers l'an 217 avant notre ère, les *triumvirs* monétaires préposés à la fabrication de la monnaie commencèrent à signer de leur nom; puis plus tard ils modifièrent le type traditionnel, pour représenter sur le numéraire des faits historiques de la République ou des souvenirs propre à leur *gens*. (154 av. J. C.) (1).

De 134 à 104 av. J. C., les anciens deniers aux types de l'Etat se balancent en nombre contre les nouveaux, ceux dont les coins varient et sont propres aux monétaires. A dater de 104 av. J. C. la tête casquée de Rome et les deux dioscures tombent entièrement en désuétude. Tout est abandonné au caprice des officiers préposés à la monnaie. Cependant ce ne fut que du temps de Pompée et de César qu'ils firent de la médaille un instrument de propagande politique, au profit des ambitieux, qui se disputaient le pouvoir suprême, et qu'ils inscrivirent sur le numéraire, le nom et le buste de personnages vivants.

Pour ce qui regarde les héros anciens de Rome, c'est tout

(1) Lenormand, *Monnaies et médailles*, p. 127. — E. Babelon, *Description des monnaies de la République romaine*. 1885, t. I, p. XLVI.

d'abord le buste de Romulus, avec une longue barbe frisée et une couronne de lauriers et de myrte, que nous retrouvons sur un denier de la famille *Memmia*. Romulus y porte ce nom de Quirinus, qui lui fut octroyé lors de son apothéose. Les médailles des familles *Tituria* et *Vettia* portent l'effigie du roi des Sabins, Tatius, avec une grande barbe et à côté de lui une palme. Un membre de la famille *Calpurnia*, Cn. Pison pro-questeur, adopte pour type la tête également barbue de *Numa Pompilius*, portant un diadème avec l'inscription *Numa*. La famille Marcia emploie le type des têtes réunies de Numa Pompilius et d'*Ancus Marcius*. Enfin la tête laurée de ce dernier avec le lituus, et l'inscription *Ancus*, figure sur des deniers très-fréquents de la famille Marcia.

L'époque de la République eut aussi sur la monnaie dite consulaire l'empreinte de ses héros. L. Junius Brutus, qui qui renversa Tarquin le Superbe, C. Servilius Ahala, A. Postumius Albus, C. Coelius Caldus, C. Antius Restio, P. Pompejus Rufus, dont les bustes ornent le numéraire, avaient tous joué un rôle dans les annales de Rome comme guerriers, ou comme hommes d'Etat. Le nom de Sulla fut rappelé après sa mort, sur des médailles frappées 88 av. J.-C. par un de ses petits-fils.

La famille Cornelia éternise le souvenir de M. Claudius Marcellus (le vainqueur de Syracuse (212 av. J.-C.), qui dix ans auparavant avait triomphé du gaulois *Virdumar*. Au revers de cette médaille, on voit un temple à quatre colonnes,où Marcellus dépose les dépouilles opimes, qu'il avait remportées en tuant de sa propre main le chef ennemi.

Le buste d'un personnage vivant (1) fut adopté la première fois, pour Pompée (49 av. J.-C.). Les médailles de César à son effigie ne commencèrent à être frappées qu'en 44 av. J.-C. ; on en continua le monnayage après sa mort.

Les évènements mythologiques et faits historiques trouvent également leur représentation ou leur symbolisation sur les médailles des triumvirs monétaires de Rome consulaire.

(1) On a prétendu, que certains deniers de la famille Hostilia frappés par L. Hostilius Saserna, vers 46 av. J.-C., représentent le buste de la *Gaule vaincue* et de *Vercingétorix* prisonnier. D'autres voient dans les deux effigies les têtes de la paleur et de la peur. (Voyez Babelon, *loc. cit.*, t. I, pp.549 et 552.

Sur une pièce de la famille *Accoleia*, on voit Clymène et les deux sœurs de Phaëton se transformant en arbres. Un denier de la famille *Julia* représente Enée emportant Anchise. La famille *Mamilia* dessine Ulysse accompagné de son chien. Sextus Pompeïus Faustulus représente le berger Faustulus, découvrant la louve, qui allaitait Romulus et Remus sous le figuier Ruminal.

Les évènements historiques rappelés par le monnayage des familles consulaires sont plus nombreux ; bornons-nous à en mentionner quelques uns ; la conquête de la Macédoine indiquée sur une médaille de la famille Caecilia, puis Paul-Emile érigeant un trophée à la suite de ses victoires sur Persée, — le roi Aretas à genoux près d'un chameau (deux pages historiques rappelées par la *gens Aemilia*). La défaite de Philippe V, roi de Macédoine est inscrite sur l'argent de la famille *Marcia*.

Les plus anciens souvenirs des annales de Rome rappelés sur la monnaie sont l'enlèvement des Sabines (famille *Titu-ria)*, et *Tarpeia* écrasée sous des boucliers (famille *Petronia)*.

Les fastes militaires ne fournirent pas seuls des sujets aux monnayeurs. La mise en vente de blé, lors d'une disette, par les questeurs Pison et Caepion donna le revers d'une médaille de la famille *Calpurnia*.

Nous rappelons ici à grands traits cette représentation des *héros* et des *faits de l'histoire romaine* sur les monnaies dites consulaires, uniquement pour rendre plus probable l'existence de médailles gauloises, rappelant des personnages traditionnels. Ces médailles feront l'objet d'une prochaine étude. Citons dès à présent comme ayant leurs noms inscrits sur le numéraire gaulois ; les héros bien connus Ambignat et Elikovèse, tous deux célèbres dans l'histoire des émigrations, puis le farouche Brennus devenu légendaire dans les guerres avec Rome. La nation gauloise, fière de son passé, rappelait ces souvenirs de grandeurs pour stimuler parfois le courage de ses enfants ; car si le type du taureau de sacrifice nous a fait passer en revue ceux qui furent traîtres à leur patrie, d'autres souvenirs métalliques nous mettront sous les yeux les aspirations des braves qui défendirent vaillamment le sol natal contre les aigles envahissantes de César.

Comme le disait de Saulcy, la numismatique gauloise

est loin d'avoir livré son dernier secret, mais faut-il désespérer, de retrouver le fil d'Ariane, pour sortir de ce dédale, ainsi que le font en ce moment plusieurs savants de France? Nous n'hésitons pas à répondre résolument par la négative; et l'essai d'attribution, qui fait le sujet principal de cet article, prouve qu'au milieu de tant de scepticisme et de découragement nous conservons, ce que M. Ch. Robert appelle spirituellement : *la foi*.

Depuis Lelewel la science a fait un pas immense en avant. De tous côtés on s'est mis à rechercher, à étudier, à comparer les médailles gauloises. On a réuni aujourd'hui peut-être trois mille variétés, dont cinq cents épigraphiques.

Les lectures ne sont généralement plus douteuses, parce qu'on a eu plusieurs exemplaires pour les contrôler, et les établir d'une façon certaine.

Mais un obstacle au progrès réel de la numismatique gauloise a été l'immense encombrement de pièces muettes, que l'on a voulu expliquer simultanément avec celles qui portent des légendes. On n'a pas tenu compte qu'il était bien plus simple de faire d'abord une étude spéciale et séparée des pieces à légendes. Et cela d'autant plus que l'époque des *Commentaires de César* fait table rase du passé; et qu'avec l'invasion romaine coïncide tout une révolution dans les emblèmes politiques et religieux, et dans le sentiment artistique des Gaules. La plupart des pièces épigraphiques sont contemporaines de la conquête. L'esprit et les mœurs de Rome avaient même devancé de quelques années les aigles de César. Le monnayage, dans les Gaules celtique et belgique, de national qu'il était à l'époque de l'invasion des Cimbres et des Teutons était devenu personnel et aristocratique. Des noms de chefs viennent envahir les coins des peuples républicains. Chez les Eduens, ce ne sont pas seulement les *Vergobrets* ou magistrats suprêmes, qui signent le numéraire, mais aussi pour toute la durée d'une campagne, les généraux exerçant l'*imperium*. En admettant que Dumnorix usant et abusant de sa qualité de fermier genéral des impôts (1) ait le premier de sa nation battu une monnaie

(1) « *Complures annos portoria reliquaque omnia Aeduorum vectigalia... redemptu habere.* » L. I Cap. XVIII). — Il avait depuis plusieurs années affermé les péages et autres revenus publics des Eduens.

personnelle grâce à l'exemple et aux excitations de l'helvétien Orgétorix, nous trouvons pour le court espace d'une dizaine d'années douze ou quinze personnages éduens inscrivant leurs noms sur les coins (1); et ce monnayage s'exerce à côté d'un monnayage de la nation et du sénat.

La numismatique aristocratique existe dans la Gaule, tout ainsi bien pour les ennemis que pour les amis de César; une fois entrée dans les mœurs, elle remplace souvent, sans cependant supplanter toujours, le numéraire du peuple et, sous certains rapports, en ce temps de luttes toujours renaissantes, les cités, les sénats devaient préférer le monnayage personnel au monnayage national parce que la responsabilité se trouvait par le fait moins partagée; et, en effet, ne voit-on pas dans les Commentaires les magistrats éduens, selon les besoins du moment, désavouer Dumnorix et Litavicus; les Arvernes pendant plusieurs mois laisser Vercingétorix opérer son héroïque soulèvement seul, sans appui de la nation, enrolant, équippant ses troupes comme un « *maros*, » un *condottiere* du moyen-âge.

Les trouvailles ont jeté plus d'une fois beaucoup de lumière sur le pays d'émission des monnaies; mais M. de Saulcy et d'autres ont évidemment attaché ici trop d'importance à cet élément expérimental pour certaines pièces gauloises. En effet pendant huit ans, César lança les peuples de la Gaule les uns contre les autres, combattit, massacra, ravagea partout et toujours. Pour faire une statistique probable de l'argent égaré pendant cette période de luttes et de pérégrinations incessantes, il faudrait suivre le général romain et ses alliés dans leurs marches et dans leurs campements d'hiver, tenir compte des tributs payés et des pillages. C'est bien pendant les huit ou dix années sanglantes du proconsulat, que le proverbe : l'argent roule, a dû se

(1) Nous croyons pouvoir dresser ainsi la liste suivante des vergobrets éduens : LISCUS ou *Luccios* (58 av. J. C.); *Verotalos* (57 av. J. C.); *Diarilos* 56 (av. J. C.); *Maufennos* (35 av. J. C.); *Rovcca* (54 av. J. C.); VALETIACUS (53 av. J. C.); COTUS ou *Cattos*, compétiteur évincé (52 av. J. C.); CONVICTOLITANUS (52 av. J. C.). Parmi les généraux éduens exerçant l'*imperium*, citons : DUMNORIX ou *Dubnorix*, DIVITIACUS, ancien vergobret; LITAVICUS, les deux EPOREDORIX. Nous mettons en petites capitales les noms figurant dans César, en italiques ceux fournis uniquement par la numismatique.

vérifier. On est dans une situation tout autre que pendant le paisible demi siècle qui s'écoula en Gaule avant les expéditions césariennes.

Et de même, au point de vue du type et de la fabrication, le développement de l'art du médailleur ne suit plus ici aucun cours régulier. Comme sur le champ de bataille, on emprunte le concours de mercenaires. Orgétorix attire, — les médailles elles-même en font foi — par l'appât de la récompense, les meilleurs artistes de Marseille, et Comius, lui aussi chef d'un peuple situé à l'extrémité des Gaules *(ultimi Morini)*, étonne par la beauté classique de son monnayage atrébato-morin. Quant au type, il ne se répand pas, il ne s'identifie pas par zônes comme au moyen-âge, ni comme à l'époque gauloise antérieure, il se promène marchant par soubresauts et sautant parfois de l'une extrémité des Gaules à l'autre. La tête de *Cérès* sera copiée partout où il y a des champs cultivés, celle de *Diane* là où il y a des bois, à moins que *Pan* ne lui fasse concurrence.

Il y a entre l'époque césarienne et l'époque antérieure un véritable bouleversement complet, un quatre vingt-treize dans la numismatique gauloise. A quoi bon se fatiguer à étudier dans leur replis tortueux les coutumes féodales quand il s'agit d'élucider les *« droits de l'homme »*; de même à quoi bon étudier la mythologie gauloise, quand pour l'époque qui nous occupe, elle est débordée par celle de Rome. L'invasion ne fut pas seulement militaire. La mode romaine, l'enchaînement du prestige fut plus puissant pour consommer la conquête que les faits d'armes et les crimes du proconsul.

L'histoire monétaire de la Gaule est une preuve éloquente de ce fait inévitable, qu'un peuple qui perd son génie propre est prêt à disparaître du nombre des nations. Le monnayage Gaulois, tout en nous montrant l'exemple d'une brusque révolution sous le rapport artistique et emblématique, nous offre encore à l'époque césarienne, le phénomène du passage subit de la monnaie nationale à la monnaie personnelle; et nous ne parlons pas de la monnaie royale chez les nations qui avaient un gouvernement absolu, mais du monnayage aristocratique, introduit à l'instar de Rome.

Tout en faisant de grands efforts pour sortir du labyrinthe

de la numismatique gauloise, nos devanciers ont négligé une idée riche en conséquences. En effet les *Commentaires* de César permettent de suivre pas à pas l'histoire des *alliances* entre peuples divers, et c'est l'étude de ces alliances, qui doit nous servir de flambeau au milieu des ténèbres (1).

Là est le côté faible de la méthode jusqu'ici suivie. Au lieu d'étudier quelques pièces isolément en feuilletant les commentaires de César ou quelque autre source historique, pour trouver une certaine analogie entre deux noms, il faut envisager toute la numismatique épigraphique simultanément, et n'accepter aucune solution de détail qui ne concorde parfaitement avec un système d'ensemble. Or, comme nous l'avons fait observer plus haut, presque toute la numismatique gauloise épigraphique du système dénarial et oncial se renferme dans un étroit espace chronologique, il n'est guère impossible que les deux tiers des problémes à résoudre se trouvassent directement ou indirectement dans le récit de César, etl'on peut dire que d'ici à peu de temps, à la suite d'études autrement dirigées qu'aujourd'hui, la numismatique des vaincus d'Alesia n'offrira plus cet épais brouillard d'autrefois.

Restera alors à reprendre l'étude des temps antérieurs à César ; et aprés avoir suivi pas à pas le génie gaulois dans sa décadence, à tâcher d'en pénétrer les secrets pour son époque de splendeur. Nous visons surtout cette *cryptographie*, dont le monnayage Gaulois est saturé, et qui à l'époque de la conquête perdant son caractère religieux, allégorique et réellement mystique, n'est plus qu'une espèce de langage à charades au lieu d'une hiéroglyphie sérieuse.

*
* *

Au point de vue des alliances de peuple à peuple, de l'hégémonie des nations les plus importantes et des emblêmes guerriers des diverses cités, mentionnons quelques textes de César.

« Dans la Gaule, ce n'est point seulement chez tous les

(1) On perdit de vue, sous ce rapport, l'opinion de Lelewel qui, dans son *Type gaulois*, a donné ces deux chapitres, § 69 : *Sanglier-enseigne des Eduens et empreinte sur leurs monnaies* (page 152); et 170 : *Les alliés des Eduens prennent le sanglier sur leurs monnaies* (page 154, page 158).

» peuples, mais dans tous les cantons, dans toutes les parties de canton et presque dans toutes les familles, qu'on » trouve des fédérations. A la tête de ces ligues sont ceux » qui passent pour avoir le plus d'autorité, et on soumet à » leur arbitrage et à leur jugement toutes les affaires et » tous les projets. (Livre VI §§ II). — « Avant l'arrivée de » César la Gaule entière était divisée en deux fédérations, » qui avaient pour peuple dirigeant l'une les Eduens, l'autre les Arvernes. Ces peuples s'étaient disputé le protectorat de la Gaule pendant plusieurs années lorsque des » Germains furent engagés comme mercenaires par les » Arvernes et les Séquanais..... » (1). Livre I, § 31, conférez : Livre VI § 12.

Enfin au commencement du VII[e] livre (§ 2), (où il est » parlé d'un projet de soulèvement général ourdi chez les » Carnutes à l'occasion d'une cérémonie religieuse). « Les » Carnutes promirent qu'ils affronteraient tous les périls pour » le salut commun et qu'ils seraient les premiers de tous à » faire la guerre ; et comme ils ne pouvaient pour le moment » se garantir par des ôtages les uns vis à vis des autres, car » ils auraient craint par là de trahir leur projet, ils demandèrent que l'alliance fut ratifiée par des engagements solennels, et *qu'on réunit les enseignes militaires* (collatis militaribus signis), ce qui d'après leurs usages constitue la plus » importante de toutes les formalités. Lorqu'ils eurent donné » de grands éloges aux Carnutes, tous les assistants prétèrent » serment, fixèrent l'époque du soulèvement et l'assemblée » se sépara (2). »

Or sur les médailles gauloises, on trouve à chaque pas des lances ou des boucliers croisés, placés en trophée, et ce qui est plus indiscutable la juxta-position d'emblêmes natio-

(1) Circonstance qui entraîna la défaite des Eduens et la perte de leur hégémonie. César fait ici allusion à l'intervention d'Arioviste dans les affaires de la Gaule.

(2) *His rebus agitatis, profitentur Carnutes se nullum periculum communis salutis causa recusare, principesque ex omnibus bellum facturos pollicentur, et, quoniam in praesentia obsidibus cavere inter se non possent, ne res efferatur, ut jurejurando ac fide sanciatur, petunt*, COLLATIS MILITARIBUS SIGNIS, QUO MORE EORUM GRAVISSIMA CEREMONIA CONTINETUR, *ne facto initio belli, ab reliquis deserantur...*

naux, ou de noms de chefs et de peuples alliés. L'*alliance* s'exprime aussi tout spécialement par le collier ou *torquès*, qui orne le cou d'une effigie. Parfois même le *torquès* est tenu en main comme sur une monnaie séquanaise, dont nous avons parlé plus haut, ainsi que sur celle, où l'inscription KARIΘA indique déjà à elle seule la réconciliation entre deux belligérants.

Le fait d'unions fédérales entraînant des unions monétaires et des imitations de types avait été d'ailleurs fréquent dans la Grèce ancienne (1) et sous ce rapport encore ce que nous constatons pour la Gaule n'a rien d'extraordinaire, ni d'anormal, même dans l'antiquité.

Chez les Gaulois, il y avait trois sortes de liens de peuple à peuple. 1. L'ALLIANCE « *in foederatione, in amicitia esse, in fide esse,* » on se donnait ou on ne se donnait pas d'otage, mais le fait était réciproque. 2. Le PROTECTORAT « *in clientela esse* », *ambacti*, le peuple protégé, donnait des otages en nombre stipulé. 3. La DÉPENDANCE ou sujestion : *sub imperio esse*. Le peuple dominant pouvait protéger ou ne pas protéger, et il lui était licite de prendre tant d'otages qu'il lui plaisait et quand il lui plaisait.

De même entre les individus, il y avait trois degrés de relation sous le rapport de l'état des personnes. Il y avait les parents et amis : *consanguinei*, *amici*, puis les gens de l'entourage, les serviteurs libres, les clients et les obligés, *familia*, *ambacti*, *clientes* et *obaeratos* ; enfin les serfs : *servi* ; car chez les Gaulois chaque cité n'était qu'une grande famille et le droit public suivait généralement les mêmes règles que le droit privé (2).

Nous croyons devoir donner ici une liste aussi complète que possible des peuples alliés à la grande nation Eduenne, ou comme elle s'appelait *Kelte Edue*, dressée d'après le texte de César et déjà quelque peu complétée par la numismatique.

(1) Le Normand. *Mélanges de numismatique*, t. III, 1877.

(2) *Comm.* Livre VI, § 13.

Alliés, Clients et Sujets des Eduens
(60-49 avant J.-C.).

1. 60 av. J. C. — Alliance helvète, séquanaise, ÉDUENNE, négociée entre Orgétorix, Casticus et Dumnorix (Livre I).

LES EDUENS, ORGÉTORIX.



2. 58-51 (interrompue) puis continuée 51-49 av. J. C. — Alliance romaine ÉDUENNE *ancienne*, renouvelée par Jules César et Divitiac (Livre I).

3. 58-49 av. J. C. — Clientèle des Eduens sur les Ségusiaves, les Ambarres, les Ambivaretes, les Aulerques-Brannoviques, les Brannoves (Livre I. — Livre VII).

4. 58 av. J. C. et 51 av. J. C — Clientèle des Eduens sur les Boies (remplaçant un état de sujestion établi d'abord, immédiatement après la défaite de l'émigration Helvétique, etc.) (Livre I, § 28).

5. 57 av. J. C. — Clientèle des Eduens sur les Séquanais, remplacée par un protectorat des *Rémois* sur ce peuple. « Se Remis in clientela dicabant. » (Livre VI, § 12.)

ROMAINS, EDUENS, SÉQUANAIS,

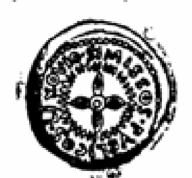


6. *Temps immémorial.* — Alliance Bellovaque-ÉDUENNE.

« Bellovacos omni tempore in fide atque amicitia civitatis Aeduae fuisse. » (Livre II, § 14). Les Bellovaques étaient eux-mêmes à la tête du Belgium proprement dit, qui comprenait les Ambiens et les Atrebates.

7. 57-54 av. J. C. — Alliance des Eduens et des Lexoviates, résultant de deux *semis* frappés à Lisieux (probablement renouvelée de l'époque où *tous les Lexoviates* habitaient la Franche-comté).

ROMAINS, EDUENS, LEXOVIATES.


8. *Temps immémorial.* — *Alliance ancienne* entre les Eduens et les Senons

qui comprenaient alors les Parisiens (Livre VI, § 4, livre VI, § 3). (Senones) « adeunt Caesarum per Aeduos, quorum antiquitus erat in fide civitas.

9. 52 av. J. C. — Clientèle des EDUENS sur les Nerviens. — « Petentibus Aeduis dat veniam. Obsidibus imperatis centum, hos Aeduis custodiendos tradit (Livre VI, § 4).

10. *Depuis temps indéterminé* (51 av. J. C.).—Alliance Eduenne-Biturige. — Bituriges ad Aeduos, quorum erant in fide, etc. (Livre VII, § 5).

Lorsque les Eduens étaient *alliés* d'une autre nation, ils prétendaient toujours à l'hégémonie, et se considéraient comme *primi inter pares*. Dans leur orgueil, ils regardaient la république romaine, comme étant seule à leur niveau. C'est ce sentiment que César exploita chez eux pour les attacher aveuglement à sa politique.

L'alliance éduenne-romaine dura pendant toute la durée des campagnes de César, sauf pendant la septième, qui aboutit au désastre d'Alesia et leur imposa forcément des liens internationaux qu'ils avaient cherché trop tard à rompre.

Nous cessons pour le moment nos *Etudes sur la numismatique gauloise des Commentaires de César*, pour les reprendre dans une prochaine livraison du *Muséon*. Nous y traiterons des médailles frappées pendant les deux premières campagnes.

C. A. SERRURE.

LA

CIVILISATION DE L'HUMANITÉ PRIMITIVE

ET LA GENÈSE.

Les faits constatés par les recherches des savants de toute qualité et de toute opinion, nous montrent que plus on s'éloigne de l'époque où nous vivons, plus on s'enfonce dans les temps anti-historiques et plus l'homme paraît dépourvu de ce que l'on appelle la civilisation, plus ses moyens d'existence et de défense sont simples et imparfaits ; moins il semble dominer la nature, moins il se montre capable de lui donner l'empreinte de son génie.

Distinguons cependant : certains empires, certaines races, ne laissent point apercevoir les caractères de leur enfance. Les plus anciens monuments de l'Egypte et de l'Assyrie, par exemple, sont empreints de grandeur et révèlent un état intellectuel déjà très élevé. On peut supposer des temps antérieurs où la civilisation était de beaucoup inférieure et même nulle ; mais on ne peut les prouver. Ailleurs toutefois on trouve des races dégradées au point de sortir, pour ainsi dire, du cercle de l'humanité. N'exagérons rien cependant, car ces races ont encore ces traits caractéristiques qui constituent l'homme et creusent entre elles et les races animales un abîme qui n'a jamais été franchi. Ainsi analysé ce que l'on a dit et pu dire des Malais, leur caractère modeste et porté aux égards, d'un côté, les monuments, les palais et temples, les chaussées gigantesques qu'ils ont élevés prouvent assez qu'un souffle de civilisation avait passé sur leurs contrées.

Ces Negritos, dont l'imagination indoue a fait un peuple de singes, n'étaient certainement pas des animaux à faces humaines, puisque les poètes aryas en ont fait les alliés et les sauveurs du héros de leur race.

Les hardis marins des îles océaniennes, s'ils ne connaissaient pas la boussole savaient néanmoins diriger leurs frêles embarcations à travers ces mers immenses et dangereuses. Les premiers explorateurs de ces régions, Cook et bien d'autres encore, l'ont constaté dès le premier moment de leurs découvertes.

Chez les Tasmaniens, nous trouvons le principe de la propriété établi dans les mœurs et sanctionné par les lois, le respect de l'autorité et des liens du mariage, la monogamie en honneur; l'union entre parents même éloignés considérée comme coupable (Cf. Bonwik, *Daily life and origin of the Tasmanians*, p. 81-83, 71-62).

Si donc nous voulons tracer en quelques mots le tableau de l'état de la civilisation de ces peuples placés au dernier degré de l'échelle sociale, nous pourrons le caractériser de la sorte :

Connaissance des principes de droit, de justice et de moralité; reconnaissance d'un droit d'autorité, profond sentiment de décence et de pudeur malgré leur nudité habituelle. — Croyance à une autre vie et à des êtres supérieurs à l'homme, que l'on invoque et qui peuvent aider dans le besoin. Caractère doux ordinairement, cruel dans les moments de surexcitation et de crainte extrême.

Quant à la civilisation matérielle, état simple et primitif. Des huttes de terre ou de branches, d'écorces, étroites et fragiles en général, vastes et solides toutefois, dans les contrées qui avoisinent la mer.

Pour tout instrument de chasse ou arme de guerre, de longues zagaies polies et durcies au feu, à la pointe, de bâtons à gros bouts et la boumerang australien. Des filets grossiers et des hameçons d'os ou de coquilles leur servaient seuls à la pêche. Leurs canots, pouvant porter jusqu'à six hommes, étaient faits d'écorce. Leur cuisine se faisait sans fourneau; les œufs et légumes étaient cuits dans la cendre même, la viande au-dessus du feu de bois allumé sur le sol. Ils obtenaient le feu par le frottement de deux bois enduits de mœlle, mais savaient saupoudrer les bois de charbon fin pour obtenir plus tôt la flamme.

De vêtements peu ou point; mais avec cela un soin extrême de cacher, autant que possible, ce que l'on ne doit

pas montrer. (Voy. Bonwick, pp. 58-59 ; Peron, *Voyage aux terres australes.* Atlas pl. XV).

Voilà certes l'état du sauvage à l'époque quaternaire et actuelle.

Jetons maintenant un coup d'œil sur ce que nous relève la paléontologie.

Nous passerons légèrement sur l'homme tertiaire ; s'il a existé réellement, il se révèle par des instruments et des œuvres d'industrie primitive, qui ne diffèrent en rien de ceux de l'homme quaternaire. Tout ce que nous ont montré MM. Bourgeois et Desnoyers en revient à ce point.

À l'époque quaternaire, nous trouvons d'abord tous les outils et procédés des temps antérieurs (?), les silex taillés servant à faire des incisions dans les os, des grattoirs, des perçoirs, des pointes de flèches et de lances, des haches allongées, des casse-têtes, des harpons et hameçons, etc., etc. Puis l'art apparaît : on trouve des sculptures sur l'or ou la corne. Ce sont des représentations d'animaux aux contours simples et plus ou moins indécis d'un côté ; ailleurs fermes et sûrs et laissant même apercevoir les ombres. Ces figures sont multiples ; ce sont tantôt des bœufs ou des chevaux, tantôt des bouquetins, rennes, cerfs, élans ou aurochs, tantôt des castors, des loutres ou des poissons ; des rennes surtout. Et tout cela est fait avec un talent réel, tellement que, au sentiment de M. Quatrefages, « les artistes de ce temps-là ne le cédaient que d'assez peu de chose à nos sculpteurs ornemanistes. (Voy. *Hommes fossiles et hommes sauvages*). » En effet, le bois de renne sculpté de Thaïngen, et le manche de poignard de Moutastruc dont il nous donne une représentation (pp. 48 et 50), nous donnent de leurs auteurs une idée très avantageuse. Et tout cela était fait avec un couteau de silex.

Parmi les produits de l'industrie de ces temps figurent des objets destinés à l'ornement du corps, colliers, bracelets, etc., qui révèlent le goût de la parure aux époques les plus reculées ; d'autres qui attestent la croyance à une autre vie après la mort.

Notons encore trois faits bien remarquables :

1° D'après MM. Hamy et de Quatrefages dont le témoignage ne peut paraître suspect, il y eût à une époque indé-

terminée une période de décadence où les instruments et les objets d'art attestent une diminution considérable du talent de ceux qui les ont confectionnés.

2° Les industries, l'état social de ces peuples, au témoignage des mêmes savants, sont parfaitement identiques à ceux de l'Océanie et ont tous les mêmes caractères. Bien plus les bâtons de commandement trouvés à Cro-Magnon sont semblables à ceux des Indiens de la Mackenzie.

3° Au milieu des races dont l'industrie est encore rudimentaire, telles que celles de Canstadt, de Grenelle, de Furfoz, on en trouve une (celle de Cro-Magnon), que M. de Quatrefages qualifie justement de race privilégiée et qui se distingue par des instincts véritablement artistiques.

Il résulte de ces faits :

1° Que la civilisation peut subir des fluctuations qui la font retourner en arrière et retomber au dernier rang, après s'être élevée de quelques degrés. Du reste, les temps historiques nous fournissent des exemples de ces chutes en très grand nombre. Quelle distance ne sépare pas les Tunisiens, les Fellahs, les Syriens, par exemple, des Phéniciens de Carthage, des Égyptiens des Pharaons et des Assyro-Babyloniens d'Assurbanipal et de Nabukadnessar ?

2° Certaines populations antiques se montrent à nous par leurs vestiges, comme dénuées presqu'entièrement des moyens d'action sur la nature et dans une existence vraiment misérable. D'autres, au contraire, à quelque époque que l'on remonte, nous apparaissent dans un état de civilisation matérielle assez avancée.

3° A quelque époque que l'on se rapporte des temps primitifs de l'humanité, l'homme, malgré son état de dénuement matériel, y donne toujours des preuves d'une intelligence d'autant plus développée que les moyens matériels dont il est en possession sont plus imparfaits..

(*A continuer*). C. de Harlez.

VUES THÉOSOPHIQUES D'AVICENNE.

SA DOCTRINE
DES MOYENS D'ACQUISITION DE LA BÉATITUDE CÉLESTE
ET DE LA CONDITION DES ILLUMINÉS.

III.

Sur l'acquisition de la béatitude céleste et sur la condition des illuminés.

1) Selon l'opinion vulgaire les plus grandes jouissances seraient celles des sens extérieurs, bien qu'on voie presque tous les jours le contraire; celui par exemple que possède l'esprit de domination, alors même qu'il ne s'agit que de gagner une partie d'échecs, méprise toute jouissance sensuelle. Il en est de même, quand il y va de la gloire ou de l'honneur personnel; on préfère alors la faim et même la mort à toute jouissance et l'on se jette seul contre toute une force ennemie, bravant une mort certaine dans l'espoir d'acquérir de la gloire. Il est donc évident qu'il y a des jouissances intérieures de l'âme qui dépasseraient en puissance toute jouissance extérieure du corps. Cela se montre même chez l'animal : le chien de chasse par exemple bien qu'il ait faim, apporte le gibier à son maître sans y toucher lui-même : les femelles qui allaitent, préfèrent leurs petits à elles-mêmes et risquent leur vie pour les défendre. Si donc il y a des jouissances intérieures qui dépassent, comme nous le voyons, celles qui viennent de l'extérieur, il faut, avec beaucoup plus de raison, donner une préférence décidée aux jouissances intellectuelles. En ce cas la *jouissance* est plutôt la *perception* et l'*acquisition du bien convenable à notre perfectionnement* que renferme l'objet intelligible, la *douleur*, au contraire, est la perception et la souffrance du mal et du dommage qui nous éloignent du même sujet ; nous avons ainsi le

bien et le mal spirituel correspondant au sensuel : le bien sensuel par exemple est tout ce qui, dans ses diverses relations, satisfait notre goût, notre toucher, notre irascibilité, etc., le bien spirituel est, selon ses diverses relations, tantôt *le vrai*, tantôt *le beau*. En général, il n'y a pas de bien qui ne soit en même temps un perfectionnement de notre nature primitive ; ainsi toute jouissance se rattache-t-elle à notre perfectionnement et à la perception qui la précède. Si l'on nous objecte que, quelquefois, l'objet qui pourrait produire la sensation convenable, doit être refusé, par exemple les choses délicates par un malade, nous pourrons préciser la définition de la jouissance en y ajoutant : la jouissance est la perception d'un objet convenable au développement de l'individu, en tant que sa perception ne soit gênée par rien d'anormal ; car, dans ce cas, il ne pourra le percevoir librement. Le malade par exemple, non plus que l'estomac chargé, ne goûte les mets délicats ; de même, pendant une fièvre violente ou à l'approche de la mort, la sensibilité perd sa force, la douleur n'est plus sentie. Mais la condition normale une fois rétablie, la perception de la jouissance ou de la privation lui reviendra. Ainsi, après avoir vu que toute jouissance se rattache à un perfectionnement qui est un bien relativement au sujet, mais qu'il y a plusieurs espèces de perfectionnement : le perfectionnement des sens extérieurs, par exemple, le goût satisfait et perfectionné par les délicatesses, le toucher et l'odorat, etc., de même celui des sens intérieurs, par exemple l'irascibilité satisfaite par la domination sur l'adversaire ; nous aurons une toute autre espèce de perfectionnement : *celui de l'intellect ou de la substance intellectuelle* qui s'opère successivement par la manifestation de la vérité, proportionnée au degré de la réceptivité du sujet, jusqu'à ce que toute la création lui soit dévoilée, et qu'il arrive à la connaissance des substances éternelles, des esprits et des corps célestes et de tout l'univers. C'est là le perfectionnement pur de l'intellect, tandis que le premier n'est que le perfectionnement animal mêlé d'illusions, des perceptions sensuelles ; celui-là est infini, tandis que l'autre est restreint à un certain nombre d'objets. Le rapport de la jouissance intellectuelle à l'animale est presque celui de la manifestation des intelligibles à l'offre d'une mince friandise

qui satisfait le goût. Si nous ne languissons pas après la lumière céleste comme l'œil après la lumière du soleil, si le désir de la jouissance intellectuelle et du perfectionnement n'est pas éveillé en nous, nous en sommes nous mêmes la cause et ce ne sont pas les substances intelligibles. Les obstacles, provenant de l'union de l'âme avec le corps, sont de nature à pouvoir durer pendant toute notre vie et même à subsister après la mort, en tant qu'ils non pas dépendu uniquement de cette union, mais en outre d'une volonté résistant à tout perfectionnement; dans ce cas, nous sentirons les tourments de la privation de ce bien ou le feu de la condamnation, dépassant en douleur le feu matériel. Les âmes pures, au contraire, remplies du désir de leur perfectionnement, entreront dans la béatitude et dans la jouissance du monde céleste dont elles ont eu un faible pressentiment pendant leur vie; éveillées par l'admonition céleste, elles ont éprouvé une émotion de joie mêlée de douleur qui les conduira à l'accomplissement parfait de leur ardent désir; quant aux âmes faibles et pauvres d'esprit, elles jouiront d'un degré de béatitude convenable à leur condition intellectuelle et seront chargées peut-être encore une fois d'une espèce de corps dans lequel elles se développeront jusqu'à atteindre la perfection des âmes élues. C'est au moins l'opinion d'*al-Farâbi* (1), conformément à la parole du prophète : « *La plupart des habitants du paradis sont les faibles et les pauvres d'esprit.* » Il faut pourtant bien se garder de supposer la possibilité d'une transmigration des âmes dans des corps d'animaux, ce qui serait absurde, car cela aurait pour conséquence nécessaire de douer le corps animal de deux âmes, d'une adhérente au corps dès sa naissance, et par laquelle il est gouverné, l'autre venant d'un homme décédé. Comme nous venons de prouver qu'il y a plusieurs espèces d'âmes, destinées aux divers degrés de béatitude, nous ferons encore remarquer, que les substances intellectuelles sont de même bien différentes quant à la jouissance contemplative. Le plus haut degré de la contemplation appartient à Dieu seul qui

(1) Comp. *Muséon*, 1882, p. 518. Dans notre article *La philosophie d'Avicenne*, à la fin du traité d'Avicenne *el-Oudhawia*, cette opinion est attribuée à *Thâbit. b. Qorra.*

pénètre sa propre substance par l'intelligence parfaite et essentielle ou par l'amour; le second degré est celui de la contemplation des substances pures et célestes; en possession parfaite de l'objet de leur amour, elles contemplent simultanément l'être unique et leur propre essence, et ne sont assujéties à aucun autre de ces désirs ultérieurs qui ne se montrent que dans l'espèce inférieure des âmes appartenant aux corps célestes et aux hommes; elles arrivent alternativement à la contemplation de la partie divine qui leur est échue, et au désir ardent *d'obtenir* par la grâce de Dieu le reste. Le degré inférieur est occupé par les âmes charnelles et mondaines; flottant entre le ciel et le monde ou abîmées dans les ténèbres, elles occuperont après la mort des places en rapport avec les tendances spirituelles ou matérielles qui les ont dominées dans ce monde. Nous arriverons donc à ce résultat final, que l'amour qui — comme nous l'avons expliqué amplement dans le traité spécial de l'amour — pénètre les substances pures et célestes, est en rapport avec les désirs ou la tiédeur des âmes inférieures et mondaines, douées par la nature d'une aspiration au perfectionnement de leur essence (1), aspiration que leur volonté peut seconder.

2) Dans ce qui précède, nous avons considéré les divers degrés de jouissance. Nous avons vu que les jouissances purement spirituelles dépassent déjà en cette vie toute autre satisfaction sensuelle et matérielle, mais n'atteint pourtant son perfectionnement complet que dans l'autre vie par la béatitude céleste qui provient de la contemplation de Dieu et de son être. Nous allons maintenant examiner les diverses étapes qui conduisent l'homme dans cette vie vers ce but sublime. Ce traité d'Avicenne est, comme le fait remarquer son commentateur *Nâsir-ed-Dîn-Thousi*, le premier essai de description de la vie contemplative des soufis orientaux, et il n'a été dépassé par aucun de ses successeurs. Eu égard à l'importance du sujet, Avicenne commence ce chapitre par les paroles mystiques, adressées à ses lecteurs, que nous avons eu l'occasion de citer et d'expliquer dans l'article pré-

(1) Comp. notre art. du *Muséon*, 1882, p. 513, art. *La philosophie d'Avicenne* et ci-devant le *Traité sur l'amour*.

cédent (1) : « Et si ton oreille a été frappée par le récit de » *Salamân* et *Absâl*, tu seras convaincu que Salamân re» présente la raison ordinaire de la vie humaine, et que » Absâl indique la spéculation divine, illuminée par Dieu, » si toutefois tu appartiens aux confesseurs de la vérité. » Prépare-toi donc à la solution de ce problème, si tu en as les » forces. » — Nous distinguerons ordinairement dans la vie terrestre trois espèces d'hommes : le *Zélé* (en ar. : *ez-Zâhid*) qui renonce à tout rapport avec le monde ; l'*observateur rigoureux du culte extérieur* ou l'adorateur de Dieu (en ar. : *el-âbid*) et enfin le *connaisseur intime de Dieu* ou celui qui applique toute son attention à tâcher de pénétrer le royaume de Dieu et à y puiser la lumière céleste (en ar. : *el-ârif*). Tandis que les deux premiers degrés, séparés du dernier, ne nous offrent qu'une espèce de trafic où l'on cherche à gagner dans la vie future la récompense des œuvres qu'on a exécutées dans la vie terrestre, le dernier seul a pour but de maîtriser les forces sensibles et imaginatives de l'homme pour l'éloigner de toute vanité mondaine et le faire arriver à la vérité et à Dieu ; alors son intérieur sera accessible à l'inspiration divine et à l'illumination d'en haut, de manière qu'il acquerra peu à peu la faculté de s'élever, quand son âme le commande, vers la lumière divine sans être troublé par des pensées mondaines ; tout en lui appartiendra au domaine de la sanctification. Pourtant pour justifier cette classification des hommes, il nous faut donner une explication préalable : l'homme ne peut se développer que dans une société où l'un se charge de procurer à l'autre les choses nécessaires à la vie, par exemple la nourriture, les vêtements ; et cette société a besoin d'être soutenue par les lois. Pourtant les lois particulières ne suffisant jamais à embrasser tous les cas spéciaux d'un nombre infini, il faut un principe commun qui imprime une direction générale à tout l'ensemble ; c'est cette source que nous appelons *loi divine* ou *révélation de Dieu* (*Shâriah*). Cette loi suppose de son côté l'existence d'un législateur, muni de l'autorité divine nécessaire pour se faire obéir et qui lui sera donnée par des dons par-

(1) V. le *Muséon*, janvier, de l'année 1885, p. 39, où l. 14 il faut lire « IXe namth, au lieu du Xe. »

ticuliers dépassant les forces ordinaires de l'homme. Ce législateur, doué de la puissance de la parole et de l'action, est l'homme-prophète. Mais la foule ignorante et faible, plaçant ses fins égoïstes au-dessus du bien général et s'opposant à cette loi, a besoin d'être avertie continuellement de la rétribution qui l'attend dans l'autre vie d'après les enseignements de la loi révelée ; ces avertissements lui sont donnés par les pratiques du culte extérieur, par exemple la prière prescrite à certains intervalles, le jeûne, etc., etc., c'est donc le prophète qui a la mission de rappeler au peuple l'unité de Dieu, sa sainteté, la rétribution de l'autre vie, la nécessité de pratiquer l'observation du culte extérieur et de l'obéissance aux ordres de Dieu. Tout cela a été ainsi institué dès la création de l'univers par la providence éternelle ; à ceux qui ont obéi aux commandements de la loi, Dieu a assuré la récompense dans ce monde et dans l'autre ; en outre à ceux qui ont cherché à pénétrer son être, il a promis la perfection qui s'obtient par la contemplation de son essence divine. Admirez donc d'abord la sagesse divine qui a établi l'ordre de l'univers, puis sa grâce qui distribue des récompenses abondantes à ses adorateurs, enfin sa bonté infinie qui accorda la béatitude éternelle de la contemplation divine à ceux qui le connaissent en esprit ! Celui là seul est le véritable adorateur de Dieu (*el-ārif)* qui ne connait d'autre objet de son adoration que l'être divin, et n'est ému ni par l'espoir des récompenses, ni par la peur des châtiments ; autrement, ces motifs auraient la prépondérance, et Dieu serait le but secondaire. L'observateur des lois du culte extérieur et le fidèle zélé, alors même qu'il renonçait à toute jouissance mondaine, sont bien à plaindre dans leur aveuglement, attendu que, s'ils abandonnent le monde, ce n'est en réalité que d'obtenir des jouissances d'une nature également grossière après la mort ; et cela leur sera probablement accordé, conformément à leur inclinaison naturelle selon le dicton du prophète que nous venons de citer : « *La plupart des habitants du paradis sont les faibles et les pauvres d'esprit.* »

3) La première étape du vrai adorateur de Dieu est appelée *volonté*. Par elle celui qui est convaincu de la suprême vérité, soit par des preuves évidentes, soit par la foi à l'auto-

rité des saints imâms, sait maîtriser son âme en la dirigeant vers Dieu pour obtenir l'union intime avec lui ; la personne occupant ce degré s'appelle *Murid*. — La deuxième étape s'atteint par la préparation de l'âme destinée à en éloigner les obstacles extérieurs qui l'empêchent de suivre la route de la sanctification, de se purifier de toutes les impressions sensibles et enfin de la rendre susceptible du perfectionnement qu'opère la grâce divine. Cette préparation s'opère de diverses manières : par l'abstinence, par la musique, seule ou accompagnée des paroles d'avertissement, douces et persuasives émanant d'une conviction pure et solide, enfin en délivrant la pensée de tout poids du corps et en la livrant à l'amour spirituel, qui cherche à pénétrer l'essence de l'objet aimé, bien différent de l'amour sensuel, source de la perdition. L'initié, arrivé à ce degré par la volonté et par cette manière d'opérer sur l'âme, devient de temps en temps capable de recevoir des éclairs de la lumière divine qui selon sa réceptivité deviennent de plus en plus fréquents. Cet état s'appelle du terme technique *temps* selon le dicton du prophète : *Il m'arrive quelquefois un temps d'intimité avec Dieu, où personne, ni ange chérubin, ni prophète envoyé d'en haut ne l'emporte sur moi* (1). Plus il s'enfonce dans cet état, plus il devient capable de recevoir les illuminations d'en haut même sans préparation précédente ; abandonnant la vue matérielle des objets, il y contemple partout l'image de Dieu. Il peut toutefois être égaré par ses propres visions ; mais cela cessera par l'habitude peu à peu, à ce point que cette altération se changera en tranquillité parfaite (en ar. *sakína*), et l'éclair instantané se transformera en flamme illuminante ; son intimité avec Dieu deviendra stable, alors le rayonnement divin le réjouit, et la cessation de l'extase l'afflige. Ensuite, à la vue de la vérité ou de Dieu, il est emporté hors de lui-même ; bien qu'on le voie devant soi, son être est comme absent ; cet état lui devient facile et familier, et il dépend de sa volonté de le provoquer, de monter de ce monde imaginaire et faux à la demeure de la vérité ou de Dieu. Son âme devient alors le miroir de la divinité, le

(1) Ce dicton de Mohammed se trouve cité dans le Gulistan de Saadi v. Gulistan, trad. par Ch. Defrémery. Paris, 1858, p. 109.

royaume éternel s'y réfléchit ; en contemplant sa propre âme, il y contemple Dieu, et il se trouve comme mû perpétuellement de l'un de ces deux points à l'autre. Enfin il arrivera au dernier degré de la contemplation permanente ; c'est là qu'il perdra la connaissance de son propre être et n'aura plus égard à son âme qu'autant qu'elle contemple Dieu en pleine *identité* avec lui, et *qu'elle* n'est plus pour lui un objet étranger, illuminé de temps en temps seulement par la grâce divine. Le voilà arrivé à l'unification accomplie avec Dieu (1). Ainsi nous avons trois étapes essentielles dans le développement de l'initié : le *commencement* effectué par la volonté, par l'ascétisme et par les autres moyens extérieurs ; c'est l'état appelé *temps (waqt) ;* puis *le milieu* où il n'aura plus besoin des moyens extérieurs, où l'extase survient spontanément ; le « temps » est devenu *repos (sakînah)* ; enfin, *la fin* ou *l'unification complète (al wousoul)* qui, après que l'âme s'est abîmée dans la substance de Dieu, ne dépend plus ni de sa volonté ni d'aucune préparation inférieure. Ainsi dans cet état de perfection, ne sent-il nullement le besoin ni d'abstinence, ni de culte extérieur ; il n'est plus, ni partiellement ni momentanément, plongé dans la substance divine, il y est tout entier et pour toujours, ce qui assure son salut. Après s'être élevé par degrés à la connaissance de Dieu, il aboutit à identifier son être avec l'être éternel et à comprendre que la toute-puissance et l'omniscience divine embrasse la création entière et que rien n'échappe à la volonté suprême ; c'est par la vue de Dieu qu'il voit, par l'ouïe de Dieu qu'il entend, par sa toute-puissance qu'il agit et par son omniscience qu'il sait ; enfin après s'être pénétré de toutes les qualités divines, il voit leur nombre réduit à l'*unité suprême*, l'omniscience effacée par la toute-puissance, celle-ci identique à la volonté, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à l'unité où tout se confond, où il n'y a pas de différence entre le sujet et l'objet, entre celui qui cherche la vérité et la vérité elle-même ; c'est la station du repos complet (woûqoûf) (2). Aussi longtemps qu'il cherche

(1) Cette description de l'arrivée de l'initié à l'unification accomplie se trouve citée dans l'ouvrage d'Ibn Thophail, *Hay'b. Yoqtsân*, éd. E. Pocock, Oxonii, 1700. p. 6 sq., et dans l'édition du Caire, l'a. H. 1299, p. 4.

(2) Comp. *Les prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, trad. par de Slane, t. III, p. 106-9.

la vérité, il se trouve dans une condition passagère et n'arrive point à l'unification véritable ; dépouillé de tout ce qui est mondain, il n'est pas encore orné de qualités divines ; il faut pour cela qu'il renonce à sa propre existence et s'abîme entièrement dans la substance divine. Mais cette condition dépasse toute description, vu qu'on n'y arrive que dans l'extase hors de tout état de conscience ; c'est tout au plus si l'imagination est à même d'en reproduire des images faibles, tirées des rapports humains, et il faut éprouver soi-même cet état de l'âme sans réclamer des preuves de la science. Après avoir traité du développement graduel du théosophe, nous dirons à la fin quelques mots des qualités dont il fait preuve dans ses rapports avec le monde. Il est toujours affable, et l'homme supérieur et haut placé n'a pas pour lui plus de considération que le personnage inférieur et de basse condition, car, il est convaincu que le monde tout entier, n'étant que vanité, est égal devant Dieu. Bien qu'avant son unification complète il n'ait pu supporter la moindre distraction venant des choses de ce monde, il est au contraire maintenant à l'abri de tout trouble, et possède même des forces suffisantes pour s'y intéresser ; pourtant il ne s'immisce pas dans ce qui ne le concerne pas, et il ne se laisse pas emporter de colère contre les actes coupables, mais donne ses avertissements avec bonté, comme un père agit envers ses enfants, prenant pitié des pauvres créatures. Il est courageux et n'a nulle peur de la mort, généreux il n'aime plus les vanités du monde ; il pardonne volontiers aux autres et ne garde point rancune ; son âme préservée du péché, ne s'occupe que de Dieu. Les conditions de l'existence lui étant indifférentes, tantôt il préfère l'indigence et la dureté de la vie, tantôt la facilité et l'opulence. Attiré seulement vers le royaume céleste, il semblerait quelquefois se soustraire aux exigences rigoureuses de la loi ; pourtant il n'est pas coupable, car il n'est plus responsable de ses actions ; la responsabilité incombe à celui-là seul qui, sciemment et volontairement, s'est soumis à la loi, tandis que, lui, il a perdu toute conscience. En général, il faut pourtant constater que Dieu ne se manifeste pas également à tout le monde, et que la révélation de la vérité n'est accordée qu'aux seuls élus. Aussi la doctrine que nous venons d'exposer dans ce cha-

pitre pourrait être la risée des indifférents en même temps qu'elle servirait d'avertissement aux initiés ; si quelqu'un donc éprouve pour elle de l'aversion, qu'il examine son intérieur, et voie s'il possède la réceptivité nécessaire ! A celui-là seul qui est bien disposé, tout est facile (1).

4) Dans les articles précédents nous avons exposé les vues d'Avicenne sur la vie future où la perfection de l'âme sera la rétribution de l'homme zélé et juste, tandis qu'au contraire, la punition du coupable y sera la continuation de son état défectueux, provoqué par ses péchés, ainsi que la conscience d'être *privé* des moyens de perfectionnement, au moins pour un certain temps, dont la longueur dépendra de la grâce divine. En outre, nous avons expliqué la voie que l'homme doit suivre pour arriver graduellement, par diverses stations, et déjà dans la vie d'ici-bas, au plus haut degré de l'unification avec Dieu ; à ce degré où perdant totalement la conscience de lui-même, il ne contemple que Dieu partout dans les objets terrestres ; dans cette contemplation de Dieu il est *devenu lui-même Dieu*. — Voilà le délire du panthéisme dont nous pourrons suivre les traces même dans quelques systèmes de notre philosophie moderne ! Il ne semblerait rien manquer à notre initié, arrivé dans cet état, que la faculté d'opérer des miracles; mais ici pourtant la réflexion judicieuse d'Avicenne l'arrête. Contrairement à ses successeurs, les philosophes soufiques par excellence comme Ibn-ul-Arabi e. a., il tâche par la suite de nous expliquer ces faits d'une apparence extraordinaire : « Arrivé, dit-il, à cet état, l'illuminé semblerait être doué de la faculté de s'élever au-dessus des lois de la nature, mais, dans la plupart des cas, il faut reconnaître que ce qui, au premier abord, nous paraît miraculeux, ne s'opère pas contrairement aux lois fixes de la nature, que, au contraire, si nous examinons plus près, ces choses sont conformes à ces mêmes lois, bien que celles-ci ne nous soient que très imparfaitement connues. Si, par exemple, l'initié peut pendant bien longtemps supporter le jeûne, c'est que l'âme, plongée dans la contemplation, exerce son influence sur le corps qui dans le repos absolu ne perd

(1) V. le même adage employé par Avicenne à la fin du traité sur *Le Destin*. Le *Muséon*, t. IV, 1885, p. 50.

rien de sa chaleur et n'a pas besoin de restaurer ses forces perdues.

Nous avons des cas analogues dans certaines maladies, où le patient peut de même pendant bien longtemps soutenir sa vie sans aliments.

Quant à la force extraordinaire que déploie quelquefois le soufi, elle s'explique par l'état extatique de son esprit à peu près comme la force ordinaire de l'homme augmente par la joie ou l'enivrement, et diminue par la peur et la tristesse.

Quant à la faculté de prédire les évènements futurs, il nous faut, pour porter, à ce sujet, un jugement sûr, examiner les conditions dont dépend cette faculté. D'abord nous devons faire remarquer que tout le monde connaît la révélation des événements futurs qui se fait dans les songes, et qui devient possible lorsque une disposition maladive du corps ne l'empêche pas; mais nous devons rechercher si cette faculté ne peut s'adapter à l'état de veille (1). Nous savons que les évènements terrestres sont, dans leur *généralité*, décidés dans le monde des hautes intelligences, mais, ils ne le sont dans leurs *particularités* que dans les âmes des corps célestes (2) qui gouvernent notre monde : voilà la doctrine des péripatéticiens; mais nous pourrions peut-être, avec une certaine vraisemblance, supposer que les âmes célestes embrassent au même temps et le général et le particulier. Les évènements viendraient des influences de ces âmes que l'âme humaine pourrait subir si elle en était accessible et qu'aucun obstacle, ni extérieur ni intérieur, ne s'y opposât; examinons ces conditions. Nous savons d'abord que les forces de l'âme se contrebalancent entre elles, par exemple, l'irascibilité contrarie l'appétit sensuel; les sensations extérieures troublent les sens intérieurs et entraînent la raison, instrument de l'âme; au contraire, l'âme plongée dans la méditation arrête toute action des sens extérieurs qui ne portent plus alors aucune image du dehors à l'âme.

(1) Comp. *Les prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, trad. par de Slane, t. I, p. 216, sq., et notre article précédent, *La philosophie d'Avicenne*, dans le *Muséon*, 1882, p. 513-14.

(2) Comp. le Traité sur l'astrologie dans le *Muséon*, 1884, p. 384.

C'est moyennant l'organe de la sensibilité ou du *sens commun* (1) que l'image de l'objet extérieur se reproduit comme présent ; quelquefois, l'objet sensible, disparu ou changeant de place, laisse encore pour un certain temps son image, par exemple, quand on tourne en cercle un objet lumineux, on obtient l'image de tout un cercle continu. Ainsi, aussi longtemps que l'image restera, nous ne pouvons que la regarder comme présente ; peu importe qu'elle provienne d'un objet véritable, ou dérive d'un objet dont l'existence réelle a cessé. Le dernier cas se présente chez les malades qui reçoivent de leur imagination l'impression d'objets inexistants et dont la faculté imaginative est mise en mouvement par ces images reproduites à peu près comme dans deux miroirs opposés l'un à l'autre. Ce qui en fait cesser la reproduction continue, c'est le sens extérieur qui distrait le sens général, ou la raison qui préserve l'homme de la fantaisie, mais cet effet étant souvent affaibli, l'imagination en revient à s'occuper de ces images, comme si elles avaient une existence réelle. C'est ce qui arrive dans le sommeil qui arrête entièrement toute impression du dehors ; alors, quelquefois, l'âme est entraînée par la nature de la force digestive à un abandon complet de ses fonctions intellectuelles, de même que dans certaines maladies, toute son attention est attachée au rétablissement de la santé du corps ; les deux facultés qui empêcheraient la prédominance de l'imagination intérieure, les sens extérieurs et la raison, étant réduites à peu près à rien pendant le sommeil, l'imagination reste seule maîtresse, et le sens général en reçoit les images comme provenant de la réalité. C'est pourquoi le sommeil est ordinairement uni aux visions. Pourtant les degrés de force de l'âme varient comme ceux des sensations extérieures et de la raison, qui, comme nous l'avons dit, ont pour fonction de réprimer l'imagination : si l'âme est forte, elle résiste facilement aux impressions étrangères, et si elle est faible, le contraire se produit. L'âme exercée par le traitement spirituel refuse tout ce qui s'oppose à cette action et se meut avec liberté dans la région qui

(1) C'est l'αἴσθησις κοινή d'Aristote, le sens général qui réunit les sensations reçues par les sens extérieurs.

lui convient ; ainsi délivrée de tout lien du dehors, elle peut vraisemblablement s'élever au monde saint et spirituel et en tirer des images qui de nouveau se réfléchissent dans l'imagination vide et affaiblie du dormant ou du malade, d'où elles sont transportées dans le rayon du sens général. L'âme très forte par sa nature pourrait bien probablement, même en état de veille et de santé parfaite du corps, recevoir des inspirations de ce genre, des vues extraordinaires et des exhortations intérieures, comme ce fut le cas du prophète, quand il jouit de l'apparition des anges ou entendit des voix célestes. Ces impressions d'un autre monde varient beaucoup en intensité et vont jusqu'à l'apparition, par exemple, d'une représentation de la beauté divine, la récitation d'un morceau de poésie et même jusqu'à la révélation de l'être éternel et la communication de sa parole ; c'est parce que notre imagination en transformant toute forme intellectuelle en image sensible ne peut nous représenter, par exemple, le bon et le beau que par une figure agréable à voir et le mal par une image contraire, etc. ; aussi continue-t-elle à former cette image jusqu'à la plus parfaite clarté. Au contraire, l'âme de nature faible ne retient qu'une image presque effacée qui n'exerce qu'une faible influence sur l'imagination et sur la mémoire ; l'image chez elle est toujours sur le point d'être bannie et dissoute par une autre, et on ne peut la rappeler que par une interprétation, tandis que celle de l'âme forte, conçue, soit en état de sommeil, de veille ou de maladie du corps, n'en a pas besoin ; elle est alors appelée *inspiration* ou *révélation* de Dieu. Ordinairement le songe a besoin d'une interprétation, mais l'inspiration, pour être communiquée à tout le monde, ne requiert qu'une explication.

Quelquefois on se sert de moyens extérieurs pour calmer l'imagination, soustraire les sens et la réflexion à toute impression extérieure, et de cette manière rendre l'âme plus accessible aux influences célestes et divines (1). C'est dans ce sens qu'on raconte par exemple des Turcs qu'en se rendant

(1) Le développement ultérieur et très ample de cette matière se trouve dans les *Prolégomènes d'Ibn-Khaldoun*, tr fr. par Mac Guckin de Slane, t. I, p. 207-9 ; p. 221-224.

chez leur devin pour apprendre les évènements cachés de l'avenir, ils ne reçoivent ses révélations qu'après qu'il s'est mis en mouvement avec une rapidité à perdre haleine, et que dans cet état il communique ses révélations. D'autres fixent leurs yeux sur un objet transparent et étincelant, ou sur un point noir resplendissant jusqu'à hébéter la vue par l'éclat, et, dans cette condition de torpeur, ils saisissent les communications d'en haut (1). Tous ces moyens sont plus efficaces chez les individus à la constitution bien faible, par exemple, de jeunes gens inexpérimentés, et ils se combinent avec des discours diffus et incohérents, avec des actes de folie, en un mot avec tout ce qui provient de stupéfaction et étourdissement. Quand après cette opération la réflexion est hébétée et assoupie, le moment de l'unification de l'âme avec le monde des mystères s'approche ; tantôt ce monde apparaît sous la forme d'une inspiration intérieure, tantôt sous celle d'une manifestation quelconque de l'être le plus élevé. En attendant, tout ce qui nous venons d'exposer ici ne dépend que de l'expérience qui nous donne la possibilité d'expliquer les causes ; si nous réussissons à ce point que tout nous soit clairement expliqué par voie naturelle, l'âme se réjouira des douceurs de l'unification divine, et, en même temps, les réflexions de la raison ne lui seront pas contraires. Mais arrêtons-nous ; prolonger la discussion sur ces matières, en apportant nos propres témoignages ou ceux d'autres, ce serait une vaine entreprise, attendu que celui qui n'est pas convaincu de la justesse générale de nos observations, ne se laissera pas non plus convaincre par une exposition détaillée.

5) Jusqu'à présent, nous avons vu Avicenne expliquer les effets en apparence miraculeux de l'extase religieuse, autant qu'ils proviennent d'un pouvoir extraordinaire donné à l'âme sur les sens inférieurs, par exemple, la possibilité de supporter un jeûne continu, d'acquérir une force merveilleuse des membres, de prédire l'avenir, etc. ; nous continuerons maintenant à suivre ses traces jusqu'à la fin dans l'explica-

(1) Comp. *La mystification* de l'illustre E. W. Lane, opérée au Caire par un farceur égyptien et racontée par lui même dans : *An account of the manners and customs of the modern Egyptians by E. W. Lane.* London, 1846, t. II.p. 98 sq. L'explication naturelle, ibd. t. III, p, 240 sq.

tion des phénomènes semblables qui concernent les objets extérieurs, par ex., le pouvoir de guérir certaines maladies, de provoquer la pluie, de causer, par les malédictions, la perte et la ruine, ou bien, par les bénédictions, d'éloigner toutes espèces de maux, de dompter les animaux sauvages, etc., en un mot, des phénomènes qui ont tout l'air de contrarier les lois de la nature, mais qui jugés avec discernement, présentent souvent des causes conformes à ces mêmes lois, bien qu'actuellement elles ne se soient pas suffisamment révélées à notre connaissance. Bien que l'âme, continue Avicenne, n'ait point avec le corps les rapports de l'empreinte au sceau, mais, qu'au contraire, que leur union soit libre et leur nature toute différente, nous voyons pourtant les diverses affections de l'âme agir sur le corps (1), par exemple, la réflexion chez celui qui marche sur une planche étendue au-dessus d'un abîme lui fait souvent perdre l'équilibre et tomber, tandis que celui qui se trouve sur la même planche, mais, étendue sur la terre plane, reste debout. De la même manière, on change de visage graduellement ou subitement sous l'influence des pensées et des impressions intérieures et cela jusqu'au degré de provoquer ou d'écarter des indispositions et des maladies ; aussi pourrions-nous supposer que la force de l'âme s'étend sur les objets environnants : de même qu'elle influence l'état de son propre corps, elle pourrait peut-être influencer les corps étrangers et leurs âmes, et en maîtrisant sa propre cupidité, son irascibilité ou sa frayeur, éloigner les mêmes passions des autres. Quelquefois nous trouvons cette force donnée à l'âme dès le moment de son union avec le corps, mais quelquefois elle est développée par l'exercice ou par le changement du tempérament ; celui qui a reçu de la nature cette force de l'âme et qui la fait servir à développer la bonté et la pureté, appartient au nombre des prophètes et des saints ; doués des dons de la grâce divine, ils atteindront le plus haut degré de perfectionnement, tandis que l'âme douée de la même force, mais inclinée au mal, se livre à la magie et n'atteindra jamais le rang suprême des âmes pures (2).

(1) Comp. *Les prolégomènes*, t. III, p. 182-83. et *Muséon*, 1882, p. 514, dans l'art. *La philosophie d'Avicenne*.

(2) Comp. *Prolégomènes*, t. III, p. 183.

A la catégorie des effets produits par l'âme sur les objets environnants on pourrait rapporter celui du mauvais œil (1) par lequel on entend une impression nuisible émanant de la personne qui regarde une autre. En général nous voyons des effets extraordinaires dériver en ce monde de trois causes : 1) des âmes comme nous venons de l'expliquer, par exemple, la magie ou plutôt les faits miraculeux des saints; 2) des corps terrestres, par ex. la force de l'aimant qui attire le fer, et tout ce qui appartient à la magie naturelle (al-nirengiât); 3) des corps célestes quand ils rencontrent la susceptibilité nécessaire dans les corps terrestres et les âmes particulières, par ex. les exorcismes de l'art talismanique (2). Dans tous les cas où les véritables causes naturelles de pareils phénomènes nous sont cachées, il n'y a pas plus de sagacité à les rejeter arrogamment avec nos soi-disants philosophes comme un ensemble de mensonge qu'à admettre légèrement le tout comme vérité ; ici la voie du milieu est la seule à recommander, c'est à dire que l'on doit abandonner tout cela à la catégorie du possible, aussi longtemps qu'il n'y a pas de démonstration solide à présenter, ni pour ni contre. Dans la nature nous trouvons aussi beaucoup de merveilles opérées par la correspondance des forces actives célestes et de la condition passive des choses terrestres.

Nous t'avons régalé, conclut Avicenne, mon frère, de la crême de la vérité et des mets exquis de la sagesse ; garde cette dissertation à l'abri de toute profanation des ignorants, privés de l'illumination d'en haut et de la pratique, dont les penchants sont du côté du vulgaire, et qui rejettent ces vérités tout comme nos soi-disants philosophes renommés par leur stupidité ; mais si tu rencontres un homme sûr et à l'abri de toute mauvaise influence qui, cherchant Dieu, est favorisé de la lumière, de la grâce et de la vérité, satisfais ses demandes peu à peu et partiellement, et fais-lui espérer la continuation de ton intimité ; oblige-lui pourtant par des serments solennels d'observer la même méthode que toi-même et de se conformer à ton exemple ; au contraire, si tu répands cette doctrine indiscrètement et en abuses, sache que le Dieu très haut sera juge entre toi et moi !

A. F. MEHREN.

(1) V. ibid., 187.
(2) V. ibid. 192-93.

LES

Doctrines cosmogoniques et philosophiques de l'Inde

PAR CHARLES SCHOEBEL.

COMMUNICATION AU CONGRÈS DES SOCIÉTÉS SAVANTES EN SORBONNE, AVRIL 1885.

La préoccupation des causes premières a toujours dominé les philosophes, et on dirait que c'est pour justifier et légitimer cette disposition que le poète a dit : Heureux le sage instruit des lois de la nature.

La curiosité des causes est si intense qu'elle l'a emporté pendant bien des siècles et jusqu'à celui où nous vivons sur l'étude scientifique des phénomènes. Avant d'avoir étudié n'importe quel phénomène particulier, on voulait connaître et on a recherché la cause des phénomènes en général, et on a cru pouvoir la découvrir *a priori* par la seule puissance de l'imagination ou de la spéculation. Sans doute on pressentait l'impossibilité de trouver au monde un commencement qui le fût en réalité, mais on fermait les yeux et on sautait la difficulté par le chaos. Avec ce mot imposant à son service, on croyait avoir une base suffisamment solide pour aller hardiment de l'avant, et comme l'observation journalière rendait évident pour tout le monde que les êtres naissent d'un germe, on trouvait le germe et, partant, la cause de l'univers dans le chaos. Mais germe et œuf c'est la même chose : donc le monde était né d'un œuf. L'œuf devint ainsi avec le chaos le point de départ de toutes les cosmogonies ou peu s'en faut.

Aristophane nous raconte la cosmogonie orphique (1).

(1) *Aves*, 694, sqq. Cf. *Orphica*, ed. Hermann, hym. 5, p. 562.

Dans le principe, dit-il, il n'y avait ni terre, ni atmosphère, ni ciel; il n'y avait que le chaos, c'est-à-dire un gouffre béant insondable, accompagné de la Nuit. Des deux vint un œuf (ᾠὸν) duquel, après de longs âges, naquit l'Amour aux brillantes ailes d'or... Inutile de continuer le mythe; chacun sait qu'avec la nuit et l'amour le cosmologiste grec tenait l'origine de tout par la naissance du ciel, de l'océan, de la terre, des mortels et des immortels.

La même imagination produisit le même résultat chez les Egyptiens et chez les Phéniciens. On sait le rôle que Neith, la nuit primordiale, jouait chez les premiers. Pour qu'on n'en ignore, elle dit elle-même qu'elle est et qu'elle a produit tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera (1) : *ego sum omne quod exstitit, est, et erit.* Quant aux Phéniciens, nous savons par Sanchoniathon, dont Philon de Byblos a pu traduire la cosmogonie avant qu'elle ne se perdît (2), que le chaos, le *Bohu*, produisit *Môt* avec le soufle, le *Rouch*, qui était sur cet œuf. Car Môt était un œuf, et alors le soleil, la lune et les étoiles ne tardèrent à naître avec tout le reste.

Voilà aussi la cosmogonie sémitique. Le chaos, le *bohu*, y est en nature, et si l'œuf n'y est pas nommé, il nous y est montré en acte. En effet, *rouch*, le soufle, était au-dessus du chaos, le couvait, le frappait, comme fait le coq quand il féconde la poule, et de cet embrassement, j'allais dire trépignement, sortirent alors successivement les cieux, la terre et tous les êtres.

Les Chaldéens et les anciens Perses, les Irâniens, il est vrai, ne connaissent pas d'œuf cosmogonique; les tablettes de la bibliothèque de Ninive d'un côté et l'Avesta comme le Bundehesh de l'autre n'en parlent pas. Ces derniers documents ne disent même rien du principe immédiat de la création; il est probable que le mysticisme zoroastrien fît sortir le monde du néant, un néant passablement solide toutefois, puisque les textes expriment l'acte de « créer » par le mot « couper » (*thwereç* (4). Ahura Mazda donc, pour créer le monde, n'ayant pas d'œuf sous la main, coupa ce

(1) Plutarch. *de Is. et Os.*, IX.
(2) Sanchon. *Fragm.*, éd. Orelli, p. 8, sq.
(4) V. Spiegel, *Eran. Alt.*, II, 144.

plein dans le néant et tout le reste se fit dans l'ordre mosaïque ou à peu près. J'ai montré la chose en détail dans mon traité critique sur la Genèse.

Je dirai la cosmogonie chaldéenne plus loin. Pour le moment remarquons que l'absence de l'œuf chez les Chaldéens et chez les Iraniens ne le fait pas disparaître chez les peuples de l'Asie orientale. On le retrouve dans la cosmogonie indienne. Le Mânavadharmaçâstra, le Mahâbhârata, le Harivança, le Chandogya-Brahmâna, la Chandogya-Upanishat et d'autres Upanishats encore s'accordent, pour nous dire en substance que l'âme de tous les êtres déposa dans les eaux obscures et insondables (*nârâs)* un germe, un œuf brillant comme l'or, le *brahmanânda*. Dans cet œuf naquit Nârâyana, celui qui se meut sur les eaux, (le *rouch* sémitique), le démiurge Brahmâ,qui forma des deux moitiés de l'écaille le ciel et la terre. Les nuages sortirent de la pellicule, les veines devinrent les fleuves, le blanc donna naissance à la mer, et ainsi de suite (1).

Mais la cosmogonie indienne n'a pas qu'une seule corde à son arc. Nous le verrons. Pour l'instant, finissons-en avec l'œuf et signalons sa présence dans la création finlandaise du Kelavâla (2). Là, c'est un canard (*sotka*) qui le pond. Mais il n'en est pas moins d'or, et comme chez l'œuf brahmanique, une moitié de sa coque devint le ciel, l'autre la terre, le soleil sortit du jaune, la lune du blanc, le bigarré s'en alla en étoiles, etc., etc.

Enfin, le canard, sous la forme d'une cane, *Cé-Acatl*, revient dans la cosmogonie mexicaine. La cane devient le souffle, *echécatl*, qui agite les eaux chaotiques et produit avec eux la germination et ainsi de suite (3).

Transporté avec le cosmologiste mexicain de l'œuf à l'eau, abordons maintenant l'ordre des récits cosmogoniques où c'est l'eau qui apparaît comme le seul principe. Ici l'imagination a devancé la science. La science en effet nous dit par la bouche de Cl. Bernard, que « l'eau est la condition première indispensable à toute manifestation vitale, comme à

(1) *Man.*, I, 5, sqq. — *Chand. Up.*, III, 19 sqq. — *Mahâbh.*, 1129. — *Hariv.*, 35, sqq.

(2) *Kelav.*, I, 179, 200, 227, sq. tr. Ujfalvy.

(3) Brasseur de B., *Rech. sur les ruines de Palenqué.*

toute manifestation physico-chimique. » C'est donc guidé par une observation de bon aloi que le premier, un rishi du Rig-Véda, nous dit que tout vit de l'eau (1), et qu'ensuite l'Atharva-Véda affirme que c'est dans l'eau que réside l'immortalité (2). Là-dessus le sage Vasishtha va de l'avant et déclare que Svayambhu lui-même, l'Être en soi, est sorti de l'eau (3), le principe de tout. C'est-ce que Svayambhu affirme du reste en personne dans le Harivança, quand il dit : Ma matrice (*yonî*) est l'eau (4). Chez les Grecs aussi, Thalès, 600 ans av. notré ère, soutenait que tout est sorti de l'eau et que tout y rentre. Si par eau on entend le fluide simple, on remonte scientifiquement au-delà même de l'hydrogène, fluide déjà composé, et l'axiome d'Héraclite d'Ephèse, venant cent ans après Thalès déclarer que tout flue et coule perpétuellement (ἀεὶ ἄπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖν) (5), est de la plus exacte vérité. Ce mouvement est d'ailleurs motivé par le principe d'antagonisme qui est la loi des choses. Cette loi, qui est véritablement l'âme universelle, fait, défait et refait la création en sa totalité et en ses parties, par un *devenir* perpétuel.

C'est aussi ce que nous apprend la philosophie *Vaiçeshika*, attribuée à Kanada, sauf que la *kriyâ*, le mouvement originel tour à tour et tout à la fois propulsif et répulsif, exerce ses fonctions cosmogoniques sur l'atome *(aṇu)*, le *fons omnium*, tout aussi purement physique que l'élément fluide.

Et cela nous conduit à la doctrine du *nirvâṇa*, la philosophie du solitaire Çâkya. Le nirvâna en effet n'est autre chose que l'élément du monde, *lokadhâtu*, la substance primordiale et primigène universelle, sans forme ni limites, *arûpadhâtu*, non encore façonnée ou ajustée, *akata*. On dirait qu'Ovide en eut la vision quand, d'un trait de plume magistral, il évoque devant nous l'uniformité en principe du monde par ce vers célèbre :

Unus erat toto naturae vultus in orbe (6).

Mais le nirvâna n'est pas seulement l'élément du monde,

(1) R. V., I, 164, 42.
(2) *Ath.* V, I. 1, 4-6, et 33.
(3) *Râmâyana*, II, 119, 2.
(4) *Harivança*. 2565.
(5) Plato, *Philebus*, XXVI et alibi.
(6) *Metam.*, I, 6.

le *terminus a quo*, il en est aussi l'évolution, le *terminus ad quem*, par le rouage et l'engrenage des causes, *nidânas*, qui lui sont virtuellement inhérentes. C'est ainsi que par la production connexe et réciproque des causes et des effets, *pratitya samutpâda*, se construit un univers composé d'un nombre indéfini de mondes spéciaux, superposés les uns aux autres en étages, au-delà desquels le nirvâna pur et absolu, la vacuité *(çunyata)* ou le vide (*bhûtakoti*), la matière sans forme, *arûpadhâtu*, reprend son empire et le conserve jusqu'à l'établissement d'un nouvel ordre de choses. Car comme tout monde se fait par le rouage du *pratítya samutpâda*, tout système cosmogonique se défait aussi par son activité incessante pour se refaire sous une autre forme. et ainsi de suite à l'indéfini, d'éternité en éternité. Les buddhistes parlent d'une série de nirvânas (1). Un monde finit, un autre commence, et le buddhisme ayant voulu rendre cette succession par une valeur numérale, chose bien inutile certes, ils proposent le nombre dit *asankhyêya*, comme qui dirait une unité suivie de 140 zéros.

Mais voilà l'avenir des existences particulières engagé dans une durée effrayante. En effet, un être quelconque, une fois formé et constitué par les causes actuelles, est entraîné dans une filière sans fin par des naissances successives, pendant autant de *kalpas* ou de périodes que comporte le *mahakâlpa* du système cosmogonique dont il fait partie. Or le mahâkalpa a 64 kalpas, de sorte que sa durée est de 1,344 millions d'années. Du reste la durée du kalpa varie suivant le monde où l'on vit ; mais ce monde ne durerait qu'un grand kalpa moyen, l'homme renaîtrait encore pendant 336 millions d'années. Et quelles renaissances ! Renaître avec sa conscience dans un rat, dans un lièvre, dans un serpent, dans un chacal, dans un cochon, dans une grenouille, dans un voleur, dans un assassin, dans un lépreux, dans une vermine quelconque, dans une horreur sans nom, comme Spence Hardy se l'est fait dire par un pandit çinghalais (2), est-ce un sort enviable ? Ne serait-ce pas déjà intolérable de renaître comme homme ? C'est du moins ce que pensait cette

(1) Schoebel, *Le Buddhisme. ses origines, le Nirvâna,* etc. 1874, p. 168.
(2) *A Manual of Buddhism*, p. 100.

pauvre femme que son mari consolait à ce qu'il croyait avec l'immortalité en perspective. Si nous devenons immortels, lui répondit-elle, en versant un torrent de larmes (1), nous serons à jamais condamnés à vivre d'aumônes, et en tout cas à continuer une existence plus ou moins semblable à celle-ci.

C'est ce dont était convaincu le fondateur du buddhisme, et pour éviter à l'homme de revenir dans une existence qui, au cas le plus favorable, n'en est pas moins douloureuse et misérable, il se servit du nirvâna, le néant de toute forme individuelle ou personnelle, pour enseigner qu'il serait sage d'acquérir cet état le plus tôt possible. *Similis similibus*. Il conseillait donc à chacun de réduire sa personnalité à néant en s'appliquant sans trêve ni relâche à l'extinction de tout ce qui nous attache à l'existence, à extirper radicalement, par conséquent, nos désirs et nos passions quelque innocents qu'ils parussent, à conquérir, par l'exercice au degré héroïque de toutes les vertus, cette abnégation complète qu'exprime au vrai le terme de *selbstlosigkeit*. Ce parfait détachement de son *moi* réalisé, on était définitivement affranchi de tout lien, et on entrait comme buddha dans le Nirvâna, dans la cessation (*nirodha*) absolue et suprême de l'être et de l'idée.

On le voit, le nirvâna est une manière de récompense Monthyon; c'est le prix par excellence, le prix idéal de la vertu; ce n'est pas la philosophie du pessimisme. On peut toutefois s'en tirer, et Schopenhauer l'a fait, je pense. Mais l'identification est si imparfait, que le philosophe de Francfort, loin de devenir un buddha, n'est jamais sorti du troupeau d'Épicure.

Çependant la philosophie de Câkya, la plus originale qui soit jamais sortie du cerveau d'un homme, excède aussi la nature humaine. Il y aura toujours un certain nombre d'esprits disposés à se frayer, par la vertu, des routes inaccessibles au vulgaire; mais pour trouver sa volupté dans la pensée de disparaître dans l'espace sans forme par horreur de la vie telle que nous le font les réalités humaines, il faut être du petit groupe de disciples que Çâkya paraît avoir légué à Leopardi. Peu nombreux furent en effet les croyants du nirvâna au

(1) V. *J. Asiat.*, juillet 1851.

temps même où le solitaire de Kapilavastu prêcha sa doctrine, et à peine le maître fut-il entré dans l'état du non-moi, *anâtmaka*, dans la *Wesenlosigkeit*, que ses disciples se mirent à l'envi à interpréter ses paroles et ses thèses et à changer une discipline purement morale en un système religieux sur le plan traditionnel des cultes dogmatiques de tous les temps.

Çâkya a donc échoué dans sa tentative de réformer les hommes et, par suite, la société au moyen d'une rénovation exclusivement morale; il avait trop présumé des forces humaines, et c'est à cause de ce vice originel que le buddhisme est tombé en fétichisme partout où il a rencontré une race inférieure, unc race anarienne. Pour les Aryas, ils se sont maintenus plus ou moins heureusement dans la voie modeste que leur avait tracée le génie védique, génie panthéiste s'inspirant de la nature et du spectacle qu'elle offrait aux sages primitifs, aux rishis. L'impression qu'ils en ressentaient se traduisit d'abord par un étonnement naïf, mélangé de ces doutes sans arrière-pensée comme on le voit chez les enfants; mais la réflexion aidant, ils en vinrent enfin à se construire des cosmogonies comme le xme mandala du Rik nous en a conservé un spécimen.

« En principe, dit cet hymne, il n'y avait ni être ni non-être, ni espace, ni ciel au-delà. Qu'est-ce qui bougeait? où? sous quelle garde? L'eau était-elle? l'insoldable abîme?

Alors n'existait ni la mort ni la non-mort; il n'y avait aucun signe distinctif de nuit et de jour. Immobile respirait Tat, le Un par lui-même. Hors Lui, rien n'était nulle part.

L'obscurité était. En principe, ce monde était un flux confus enseveli dans l'obscurité. Le vide caché dans le néant engendra le Un unique par l'énergie de l'ardeur (*tapasas*).

Le désir (Kâma), première semence de l'esprit (*manas*), vint d'abord. Les sages découvrirent dans leur cœur, par la réflexion, le lien de l'être et du non être.

Ils tirèrent de l'un à l'autre, d'en haut et d'en bas, de biais, le trait de rapport. Alors furent les puissances séminales créatrices, absolues ou relatives.

Qui le sait au vrai? Qui peut hautement assurer d'où naquit, d'où vint le monde? Les dieux existent par émanation du Un; sait-on d'où il est venu, Lui?

D'où est venu le monde, s'il est créé ou incréé, celui qui

le surveille du plus haut de l'espace le sait ou ne le sait pas. »

Le vague des termes, rendu plus vague encore par une construction syntaxique indécise, ne permet pas, même en allemand, de rendre le texte avec la précision qu'exige le génie actuel de la langue française ; le français du 16e siècle s'y prêterait infiniment mieux. N'importe cependant ; la traduction est assez claire pour montrer que nous avons ici un document cosmogonique vraiment primitif et original, sans dogmatisme, sans esprit de système aucun. Ce qui est remarquable encore, c'est qu'il a un air de ressemblance avec la cosmogonie d'un peuple avec lequel les rishis védiques n'entretenaient bien certainement aucune espèce de rapport. La voici comme la donne le regretté G. Smith dans sa Relation chaldéenne de la Genèse (1). « En principe, le ciel en haut et en bas, la terre n'existaient pas. Et l'abîme sans fin fut leur générateur. Le chaos qui engendre l'univers était une mer. Alors les eaux furent rassemblées. Partout des ténèbres sans aucune lueur, un grand vent sans relâche ni repos. En principe les dieux n'existaient pas. Rien n'était nommé, rien n'était déterminé. Et furent faits les grands dieux, Lakmu et Lekamu, jusqu'à ce qu'ils multiplièrent. Alors les dieux Assur et Kissur naquirent, etc. »

Mais pour revenir à la cosmogonie védique, disons que le Kavi, le poète inspiré, qui la conçut était sous l'obsession de la nature et que cette obsession lui pesait visiblement. Son esprit indépendant s'en vengeait par l'émission d'un doute final et suprême, le doute du *peut-être*. Et voilà qui est bien de notre race, race curieuse, investigatrice, mais douteuse quand même. Il y a, je le sais, dans la race sémitique, notamment dans le judaïsme et dans le soufisme, des manifestations sceptiques qui égalent si même elles ne dépassent le scepticisme aryen ; seulement leurs auteurs ne les tiennent pas de source de l'esprit sémitique ; c'est l'esprit indien d'un côté, l'esprit grec de l'autre, le génie aryen toujours, qui les leur a inspirées. Oui, la philosophie où cela nous conduit, la philosophie du peutêtre, la doctrine du *syâdvâda*, comme elle se nomme en sanscrit, est née sur un sol aryen ; elle est incontestablement en germe déjà dans les plus anciens hymnes

(1) *The Chaldean account of Genesis*, p. 62, sq. London, 1876.

du Rig-Véda, dans le 164 du 1r mandala, quand le chantre se dit : Je ne sais si je suis ce monde : *na vijanâmi yad iva idam*, je suis troublé et vais comme pris dans ma pensée : *asmi ninyah sannanddho manasâ carâmi*.

Dans ces passages et ailleurs, l'esprit de doute va encore comme à tâtons, mais déjà il crée les formules qui seront la marque du syâdvâda doctrinal et dont les trois premières sont : *syâd asti*, peut-être cela est ; *syân nâsti*, peut-être cela n'est-il pas ; *syâd asti ca nâsti ca*, peut-être cela est-il et aussi n'est-il pas. Voilà qui suffit au scepticisme quelque raffiné qu'il soit, pour soutenir sur chaque chose qu'il n'est pas plus vrai qu'elle soit qu'il n'est vrai qu'elle n'est pas.

Si sous cette forme parachevée, il ne se manifeste encore que par boutades dans l'Inde, comme par exemple lorsque le vertueux Lakshmana s'écrie que la vertu n'existe pas, *tathâ dharmas tena nâsti*, qu'elle (1) n'est qu'un mot, absolument comme Brutus à Philippes : *non in re, sed in verbo tantum esse virtutem* (2), il arrive à l'état aigu dans le pyrrhonisme. On sait que Timon, le plus célèbre élève de Pyrrhon soutenait doctrinalement qu'il ne saurait y avoir ni vérité ni erreur dans nos actions non plus que dans nos opinions, et que, par conséquent, on ne doit point à ces dernières la moindre confiance. Le sage sera donc sans opinions arrêtées, et ne dira ni oui ni non (3).

Revenons à l'Inde et remarquons que le scepticisme du *syâdvâda* paraît avoir été le générateur de la philosophie arithmétique qu'on attribue à Kapila et qui s'appelle *Sânkhya*. C'est une doctrine qui est sans Dieu absolument comme celle de Çâkya, une doctrine franchement athée, sans que pour cela elle recèle cette malice que nous, nés malins, sommes habitués à flairer et à discerner dans l'athéisme moderne. Non, l'auteur du Sânkhya soutient simplement, sans songer à être impie, que *prakriti*, la nature, n'est pas produite, qu'elle est *avyakta*, qu'elle est à elle-même sa cause, et qu'il en est de même du *purusha*, l'esprit, qui, avec la nature *pradhânam*, c'est à dire non produite, constitue le *dvaita*, la

(1) *Râmây*, VI, 62.
(2) Florus, H. R., IV, 7.
(3) Cf. Eusèbe, *Præparat. Evang.*, l. XIV, 18 ; Gaisford.

dualité cosmogonique. Cette dualité enchaîne le commun des êtres, mais le sage parvient si complètement par l'étude de la nature à se délivrer de cette actrice, de cette danseuse, *nartakî*, que, placé par sa victoire au-dessus de tout, il devient *içvara*, seigneur souverain. *Sapiens est rex regum*, dit le stoïcisme (1) ; eh bien, l'içvara du Sânkhya est ce roi suprême, et dans cette position il rappelle le *spiritus sibi Deus* de Feuerbach.

Cependant cette émancipation parfaite de la nature par la science ou l'étude a, comme celle du nirvâna par la morale ou la vertu, tellement effrayé l'Inde qu'elle a préféré à l'une et à l'autre la servitude religieuse n'importe à quel prix, et elle s'est portée avec la philosophie *Vedânta* aux antipodes du sânkhya.

En effet, si le sânkhya conduit au *moksha*, la délivrance finale de toute transmigration, *sansâra*, par la raison et la science, par l'observation calme et froide de soi-même et de toute chose, de sorte que sa suprême devise est le « connais-toi toi-même, » *viditâtmanâ*, le γνῶθι σεαυτόν de la sagesse grecque, le Vêdânta, tout spéculatif de panthéisme mystique, conduit à la suprême béatitude, la nihilation de la personnalité humaine dans le grand Tout, le *brahmanirvâna*, par la foi dévouée, *çraddhâ-bakti*. La foi à l'*âtman*, l'âme mystique du grand Tout, l'identité de l'identique et du non-identique, *sarvata samadarçanah*, voilà la science du védantiste, la science royale, *râjavidyâ* (2). On ne devient savant que par la foi. Mais pour obtenir la foi pleine et entière, la foi efficace qui sauve des illusions de cet univers que Brahman tisse en lui avec sa propre substance comme l'araignée tire le fil de sa toile de son corps seul, il faut qu'on soit en état de grâce (*anugraha*). Pour cela il faut se détacher des choses extérieures et intérieures, s'abstraire de tout par la méditation solitaire dans l'éjaculation perpétuelle du syllabe *Aum*, Lui, le Brahman-Atman, l'*Adhyâtman*, le Moi absolu.

On sent qu'avec un panthéisme aussi noyé dans le mysticisme, le sectateur de Védanta ne doit plus guère se soucier de savoir comment le monde s'est fait. L'univers n'existant

(1) Et aussi : *in se ipso totus* (Hor, *Sat.*, II, 7).
(2) *Bh. G.*, VI. 29.

que par l'illusion, la *mâyâ*, la cosmogonie du Védanta n'est qu'une suite de jeux de mots qui en font un chapitre de philologie étymologique étourdissant, à commencer par la création du créateur. N'importe, l'ascète indien, le disciple de Bâdârâjana, l'auteur présumé de cette *mîmânsâ* ésotérique ou herméneutique du Véda qu'on appelle le Védânta, la fin du Véda, n'en doit pas moins s'avouer que le suprême bonheur est la science et répéter ainsi, à sa manière, le vers éternel du vates romain :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

LES CASTES EN ÉGYPTE.

L'existence de castes héréditaires en Égypte, leurs noms, leurs lois, sont des questions agitées souvent, et dans un sens bien contradictoire, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. Plusieurs écrivains classiques semblent avoir admis l'existence de castes distinctes. Voilà comment beaucoup de savants modernes furent amenés à suivre leur opinion, soit en l'acceptant entièrement, soit en la modifiant plus ou moins.

Ainsi Meiners (1) a comparé les castes de l'Égypte à celles des Indes et les a définies de cette manière : les habitants de l'ancienne Égypte étaient distribués en plusieurs classes dont le nombre ne nous a pas été transmis avec sûreté ; nul individu ne pouvait s'élever au-dessus de la classe dans laquelle il était né ; les fils étaient contraints de suivre le genre de vie et la carrière de leurs pères et de leurs ancêtres.

Heeren (2) croyait à l'existence des castes dont parlent les Grecs, mais il se refuse à admettre la division en sous-sections dans lesquelles chaque métier par exemple aurait formé une sorte de caste close.

Boeckh (3) s'est déclaré contre Heeren. Il exprime l'opinion que tous les métiers étaient séparés l'un de l'autre d'après des lois héréditaires ; le fils d'un cordonnier devait devenir cordonnier ; celui d'un pâtre d'oies, pâtre d'oies également.

Sharpe (4) voit même dans la subdivision de la classe

(1) *Commentatio de veterum Aegypt. origine* et *commentatio de causis ordinum sive castarum in veteri Aegypto*, dans les COMMENTATIONES SOC. REG. GOTT., IX (1789), p. 57 sqq., p. 184 sqq.

(2) *Ideen*, II, p. 584.

(3) *Erklärung einer Aeg. Urkunde auf Papyrus*. Berlin, 1821, p. 24 sq.

(4) *Geschichte Aegyptens*, übers. von Jolowicz. Leipzig, 1862, p. 104.

ouvrière en castes une des causes de la prospérité de l'Égypte ; il en attribue l'origine au principe de la division du travail.

Chez Twesten qui, dans un livre posthume (1), s'est efforcé de démontrer d'une manière philosophique les idées fondamentales de la religion et de l'organisation politique et sociale des peuples de l'Orient, l'idée des castes est le point de départ de sa description du peuple égyptien.

Bref, cette opinion est très répandue dans le monde scientifique (2) et a trouvé dernièrement un nouveau défenseur dans le savant qui connaît le mieux l'Égypte Ptolémaïque grecque, M. Lumbroso (3). Il prétend montrer, en effet, que si, aux temps les plus reculés, les castes n'existèrent qu'en fait, à l'époque postérieure, elles doivent leur continuité à la loi elle-même.

Néanmoins cette opinion a heurté des adversaires. Bunsen (4) veut bien accorder que les Égyptiens, par suite de leur esprit conservateur, admirent la *coutume* que le fils suivît la carrière de son père ; mais ce n'était point, d'après lui, la *loi* qui l'y forçait, de même que ce n'était pas non plus la *loi*, mais l'*usage* qui empêchait les mariages entre les membres de castes différentes. La manière de voir de Bunsen a été suivie par Grote et par Duncker (5). Ce dernier déclare que les mœurs prescrivaient en Égypte de prendre les fonctions du père afin que le père revécût en son fils, mais que nulle loi religieuse ou sociale ne faisait des classes des castes, et que du reste les classes jouissaient de l'égalité sociale.

Tandis que ces savants cherchent à maintenir l'existence réelle des castes et ne nient que la loi qui les exigeait, d'au-

(1) *Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiat. Culturvölker*, Berlin, 1872, p. 371 sqq.

(2) Des opinions analogues ont été exprimées par Thierbach, *Ueber den Ursprung der Kriegerkaste der Pharaonen*. Erfurt, 1839 ; par Champollion-Figeac, *Égypte ancienne*, Paris, 1839, p. 90, 92, e. c. ; par Wilkinson, *Egypt and Thebes*, p. 230, et *Manners and Customs*, I. London, 1842, p. 236 sqq. ; par Uhlemann, *Thoth*. Goettingen, 1855, p. 81 sqq., et *Aegyptische Alterthumskunde*, II. Leipzig, 1857, p. 59 sqq., et par beaucoup d'autres auteurs.

(3) *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides*. Turin, 1870, p. 55 sq.

(4) *Aegyptens Stelle*. Gotha, 1857, V, p. 570.

(5) *Geschichte des Alterthums*, I, p. 150 sq.

tres ne veulent même pas admettre l'existence de l'usage et nient absolument qu'il y ait eu en Égypte des castes quelconques. C'est le déchiffrement des hiéroglyphes, qui a mis en vogue cette dernière supposition ; c'est sur des textes égyptiens qu'on a cherché à appuyer l'idée que les fonctions les plus importantes ne furent pas héréditaires en Égypte, et qu'il n'y avait pas de distinction légale et constante entre les membres des différentes classes du peuple égyptien. Rosellini (1) fut le premier à s'engager dans cette voie ; ses théories furent développées plus tard par Ampère (2). Depuis lors la thèse des castes égyptiennes n'a plus été traité sérieusement par un égyptologue ; on n'en trouve guère la mention dans leurs différents écrits.

D'autre part, s'il était avéré, comme on le prétend, que les auteurs grecs affirment positivement et unanimement l'existence des castes, ne devait-il pas sembler peu probable qu'ils se fussent trompés sur un point si fondamental ? D'autant plus que quelques-uns, comme Hérodote par exemple, avaient eux-mêmes visité l'Égypte, et qu'une pareille institution avait dû les frapper vivement. On ne peut donc écarter *a priori* leurs indications comme fausses, mais il faut les examiner avec soin, chercher à déterminer avec exactitude ce qu'ils ont dit et voir si leurs opinions sont justifiées ou non par les monuments.

Cette recherche offre un grand intérêt. Examinons donc d'une manière systématique les données des Grecs sur les castes d'Égypte, rassemblons ensuite les faits signalés par les monuments ; et cherchons enfin à combiner les résultats fournis par cette double série de documents.

I. LES AUTEURS GRECS.

Hérodote est le premier qui a parlé des castes égyptiennes. Il nous raconte (II, 164) que le peuple égyptien était divisé

(1) P. ex., *Mon. civ.*, I, p. 132 sq. ; III, p. 161. 210, 212, 216, 452 ; *Mon. del Culto*, p. 233.

(2) *Des castes et de la transmission héréditaires des professions dans l'ancienne Égypte*, REV. ARCHÉOL., V, 2, p. 405-416, Paris, 1849. — Une opposition assez vive fut faite à Ampère par Zambelli, *Sull influenza del sacerdozio indiano ed egizio sull esistenza delle caste egiziane*. Milano, 1852 ; *Sull esistenza delle antiche caste egiziane negate da J. J. Ampère*. Milano 1850.

en sept classes (γένεα), les prêtres (ἱερεῖς), les guerriers (μάχιμοι), les bouviers (βουκόλοι), les porchers (συβῶται), les marchands (κάπηλοι), les interprètes (ἑρμηνέες), les pilotes (κυβερνῆται).

Cette courte mention des classes n'est pas complétée par l'indication des moyens qu'elles mettaient en œuvre pour garder leur intégrité, mais cette lacune est comblée dans d'autres passages. Ainsi nous apprenons (II, 37) qu'après la mort d'un prêtre ou d'un grand-prêtre, son fils le remplaçait (1). Le même fait ressort de la narration bien connue (II, 143), où les grands-prêtres de Thèbes montrent à Hérodote les statues des grands-prêtres défunts et lui disent que chacun est le fils de son père, c'est-à-dire de son prédécesseur. Passage d'autant plus intéressant, qu'Hérodote ajoute que les prêtres avaient montré les mêmes statues à Hécatée de Milet pour lui prouver la fausseté de l'assertion, par laquelle il prétendait que son seizième ancêtre était un dieu. Hérodote a trouvé cette anecdote dans le livre d'Hécatée, qui aurait donc déjà parlé de l'hérédité de la fonction de grand-prêtre à Thèbes (2).

Les guerriers étaient, d'après Hérodote (II, 165-6), tous consacrés exclusivement à la profession des armes, nul ne pouvait exercer un métier étranger à la guerre, le fils succédait à son père.

En ce qui concerne la troisième classe, qui paraît avoir compris les pasteurs en général, l'auteur nous raconte (II, 65) qu'un certain nombre de personnes, hommes et femmes, était destiné à prendre soin de chaque espèce d'animaux en particulier, que c'était un emploi honorable dans lequel le fils succédait à son père.

Il n'en était pas de même cependant pour la quatrième

(1) Diodore, I, 88, prétend que les prêtres transmettaient à leurs enfants leur genre de vie. Eusèbe, *Praep. evang.*, II, 50A, dit que le fils tient de son père le sacerdoce et que ce droit est héréditaire ; Héliodore, *Aeth.*, I, cap. 19 et 33, fait mention de l'usage suivant lequel le fils aîné du prêtre et prophète à Memphis hérite cette fonction de son père.

(2) Malheureusement les fragments d'Hécatée ne sont pas assez explicites pour montrer si cet auteur avait déjà parlé des castes. Ce fait serait intéressant à établir, parce qu'alors l'assertion d'Hérodote perdrait beaucoup de sa valeur. — Pour la manière dont Hérodote se servit du livre d'Hécatée, voy. Wiedemann, *Handbuch der aeg. Gesch.* p. 105 f.

classe, celle des porchers (II, 47). Quoiqu'ils fussent Égyptiens de naissance, ils ne pouvaient entrer dans aucun temple, personne ne voulait leur donner ses filles en mariage, ni épouser les leurs, de sorte qu'ils ne se mariaient qu'entre eux.

La sixième classe, celle des interprètes. n'auraient pas été, d'après Hérodote (II, 154) formé d'Égyptiens de race pure. Ils étaient les descendants des enfants égyptiens que Psammetichus avait confiés aux Cariens et aux Ioniens pour leur enseigner le grec. La septième et dernière classe n'est plus citée dans le cours du second livre d'Hérodote.

Dans un autre livre (VI, 60), Hérodote donne une division plus détaillée des castes égyptiennes en décrivant les mœurs des Lacédémoniens. Il prétend que les institutions de Sparte étaient les mêmes que celles de l'Égypte. Les hérauts, les musiciens, les cuisiniers, y exerçaient le métier de leurs pères. Les hérauts, par exemple, engendraient des hérauts et ainsi de suite. On pourrait à la rigueur vouloir trouver Hérodote ici en contradiction avec ce qu'il raconte au second livre, où ni les hérauts, ni les cuisiniers, ni les musiciens ne sont mentionnés comme formant des classes spéciales. Mais il ne faut pas prendre les paroles d'Hérodote dans un sens absolu, ni supposer qu'il parle ici d'une seconde organisation du peuple égyptien. Ou bien Hérodote a voulu indiquer des subdivisions de castes, héréditaires comme les castes elles-mêmes : c'est l'opinion de la plupart des interprètes modernes et, comme nous le verrons, celle aussi de Platon ; ou bien, ce qui me paraît plus probable, il n'a cité les institutions égyptiennes que comme parallèles à celles de la Laconie. De même qu'en Égypte les fils des prêtres, des guerriers, etc., devaient rester dans leurs castes et suivre la profession de leurs pères, de même à Sparte, le fils du musicien devenait musicien, etc., sans que pour cela toute l'organisation du peuple lacédémonien ait été identique à celle du peuple égyptien. En ce cas, Hérodote, dans son admiration pour l'Égypte et sa civilisation, n'aurait pas manqué d'insister plus longuement sur ce fait si intéressant pour lui.

Le second auteur à étudier est *Isocrate* dans son « Éloge de Busiris » (cap. 6-8). On ne peut regarder cet ouvrage

(écrit vers 395 A. C.) comme une source historique sérieuse; ce n'est qu'une composition de rhétorique, destinée dans la pensée d'Isocrate à démontrer de quelle manière on traite un sujet quelconque. La personne de Busiris n'est qu'une fiction dont les différents traits sont empruntés à des rois ou à des dieux égyptiens, d'après les écrivains grecs.

Les castes, dont l'institution est attribuée par Isocrate à ce roi, comprennent : les prêtres (ἱερεῖς), les artisans (τεχνῖται) et les soldats (μάχιμοι). Isocrâte prétend que chaque citoyen était obligé d'exercer toujours le même métier, mais il ne parle pas de castes héréditaires. Il compare les institutions égyptiennes avec celles de Sparte qu'il croit imitées de l'Égypte. Hérodote ayant déjà institué ce parallèle, il est fort probable qu'Isocrate n'a fait que reproduire avec plus d'étendue et accentuer d'une manière oratoire l'opinion d'un auteur plus ancien.

En effet ce qu'il dit ici n'ajoute rien de nouveau à ce qu'Hérodote avait déjà signalé. Trop souvent, les écrivains qui ont traité des mœurs égyptiennes oublient que les auteurs grecs aiment à se copier l'un l'autre sans prendre la peine d'examiner critiquement l'opinion de leur prédécesseur. Dans un cas pareil nous ne pouvons employer que le témoignage original, c'est-à-dire ici celui d'Hérodote, et non les données des différents auteurs qui n'ont fait comme Isocrate, que copier ce témoignage.

En troisième lieu nous avons à examiner *Platon* (1). A l'entendre, la classe (γένος) des prêtres (ἱερεῖς) était séparée en Égypte des autres classes; de même les artisans (δημιουργοί) qui comprenaient diverses subdivisions; de même les pasteurs (νομεῖς), les chasseurs (θηρευταί), les laboureurs (γεωργοί).

(1) *Timaeus*, 23-24. Lumbroso, *Econ. pol.*, p. 56, cite ce passage comme reproduisant l'opinion de Solon, ce qui n'est pas exact. Ce que Platon raconte ici comme faisant partie de la narration d'un prêtre égyptien n'est qu'une partie de son histoire fictive sur l'Atlantide, que Rohde (*Der griechische Roman*, p. 197 sqq.) a très bien nommé une « idylle sentimentale ». Susemihl (*Genet. Entwicklung der plat. Philos.*, II, p. 472 sqq.) a démontré, il y a déjà quelque temps, que la base égyptienne que Platon cherche à donner à sa fable n'est qu'une fiction de l'auteur. De même Solon n'est ici qu'un personnage fictif.

Enfin les soldats (μάχιμον γένος) étaient forcés par la loi à ne s'occuper que des choses de la guerre. Dans un autre passage (*Polit.* p. 290 D), il ajoute que le roi devait être de la classe sacerdotale (1) et que, s'il provenait par hasard d'une autre, il devait être reçu par la classe des prêtres.

Avant de juger la valeur de ces indications de Platon, il faut insister un moment sur la question préliminaire de savoir si ce philosophe a visité l'Égypte lui-même ou non. Les dialogues ne nous offrent aucune donnée directe qui puisse résoudre cette question et M. Paul Neumann (2), qui a rassemblé tous les passages de Platon se rapportant à l'Égypte, afin de prouver le séjour du philosophe sur les bords du Nil, n'a pu donner une seule preuve qui nous force à accepter son opinion.

Le premier auteur antique, qui parle de ce voyage, est Cicéron (3). Il a été suivi plus tard par beaucoup d'autres écrivains (4). Probablement Cicéron, ou la source à laquelle il a puisé, a cru pouvoir affirmer ce voyage, parce qu'il trouvait l'Égypte nommée chez Platon et qu'il croyait toute la philosophie grecque basée sur la philosophie égyptienne. Il fallait donc que les célèbres philosophes de la Grèce eussent voyagé en Égypte afin d'y étudier les systèmes philosophiques dont ils voulurent faire usage pour leurs travaux (5). Cette opinion est erronée et l'on peut être convaincu que M. Schaarschmidt (6) a parfaitement raison de nier le voyage de Platon en Orient. Je crois même qu'il est possible de démontrer, précisément par les indications de Platon sur l'Égypte, que tout ce qu'il nous en dit a été puisé ailleurs ou a été combiné par lui-même. La démonstration de ce fait nous conduirait trop loin. Je me propose d'y revenir une autre fois.

(1) Hécatée, probablement celui d'Abdère, chez Plutarch, *De Isid. et Osir.*, cap. 62, prétend de même que les rois d'Égypte étaient des prêtres.

(2) *De locis aegyptiacis in operibus Platonicis*. Breslau, 1874.

(3) *De finibus*, V, cap. 29.

(4) Par ex. par Diodor., I, 96; Strabon, XVII, p. 806, etc.

(5) Voy. pour cette opinion Schaefer, *Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint*, etc. Lipsiae, 1877.

(6) *Sammlung der plat. Schriften*, p. 61-81. Cf. von Stein, *Sieben Bücher zur Gesch des Platonismus II*, p. 172. — Steinhart, *Platos Leben*. Leipzig, 1873, p. 119, 127, a cherché plus tard à contredire Schaarschmidt,

Les indications de Platon sur les castes ne sont donc non plus originales. Ce qu'il en rapporte est déjà dit à peu près par Hérodote et c'est justement au livre d'Hérodote que Platon paraît avoir puisé la plupart de ses renseignements sur l'organisation civile de l'Égypte.

Le grand antagoniste de Platon, *Aristote*, est cité comme lui en faveur des castes d'Égypte. Aristote nous développe dans sa *Politique* (VII, 10, Bekk.) l'état idéal et les séparations diverses qu'il fallait établir dans cet état parmi les populations. Après avoir développé ses idées d'une manière philosophique, il en fait l'application et prétend que l'institution décrite ne fut pas seulement une fiction des auteurs philosophes (c'est à dire de Platon et d'autres), mais qu'elle existait en réalité, par exemple en Egypte, où Sésostris l'aurait organisée; en Crète, où Minos en fut l'auteur, et en Italie, où Italos l'aurait fondée.

En étudiant les déductions d'Aristote, on remarque que cette partie destinée aux exemples ne paraît pas du tout nécessitée par l'ensemble du texte. C'est pourquoi plusieurs savants, comme Chandler, Bojesen et Susemihl (1), ont déclaré que toute cette partie est interpolée. Cette opinion est bien probable.

Mais, même en n'acceptant pas l'hypothèse de ces auteurs, nous ne pouvons prendre les paroles d'Aristote comme un témoignage décisif. Aristote n'accuse nulle part une connaissance directe de l'Égypte ou une étude détaillée de ses institutions. Tout ce qu'il en dit pourrait bien provenir d'Hérodote, auquel il a même emprunté sa désignation du roi Sésostris. Il n'a jamais eu l'occasion de visiter lui-même l'Égypte et a donc dû se fier à d'autres autorités. Il reproduit ici l'opinion de son époque et n'a pas fait davantage que Platon, utilisant cette narration, peu soucieux de son exactitude, pour faire ressortir plus clairement, par un exemple réel, son opinion philosophique.

Plus tard un élève d'Aristote (2), *Dicéarque*, a parlé des castes égyptiennes, ainsi que nous l'apprend un fragment de cet auteur conservé par le scholiaste d'Apollonius de Rho-

(1) *Aristoteles Politik*, Leipzig, 1879, I, p. 422, sqq.
(2) Cf. Cicero, *De leg.*, III, 6, 14.

des (1). D'après lui Sesonchosis (2) aurait ordonné que nul ne quittât le métier de son père, sous prétexte que ce serait le commencement de l'avarice. Cette dernière assertion sur l'avarice des Égyptiens n'est pas du tout nouvelle, elle a été produite déjà avant Dicéarque par Platon (3). Preuve suffisante, pour montrer que le premier reproduit ici des idées plus anciennes d'une manière un peu différente et qu'il n'a point de valeur comme témoin original.

Puis, nous avons à citer *Diodore de Sicile*, qui nous donne des renseignements assez détaillés et qui, pour avoir visité l'Égypte, devait être bien informé sur les institutions du pays. Diodore parle des castes à plusieurs reprises.

Ainsi il nous raconte (I, 73-74) que le pays égyptien était divisé en trois parties appartenant aux prêtres, au roi et aux soldats, et qu'il y avait à côté de ceux-ci encore trois autres classes (σύνταγμα) : les pasteurs (νομεῖς), les paysans (γεωργοί) et les artisans (τεχνῖται) (4). Les paysans sont élevés depuis leur enfance pour l'agriculture et en apprennent de leurs parents tous les secrets. A propos des artisans, il remarque qu'ils ne pouvaient ni prendre un second métier ni s'occuper de politique, et il loue cette disposition en la comparant à celle des états démocratiques.

Plus tard Diodore nous dit (I, 91) que les embaumeurs apprenaient leur métier de leurs parents, que (I, 81) le peuple apprenait de ses parents ce qui était nécessaire pour son genre de vie, qu'il y avait (I, 88) des prêtres ayant un sacerdoce héréditaire.

Dans tous ces passages Diodore ne parle nulle part de l'hérédité des castes. Il est vrai, qu'on a voulu voir cinq castes dans les classes qu'il cite (I. 73-4); mais c'est à tort, car il nomme six classes, dont l'une était formée par le roi seul. Il dit que les métiers se distinguaient l'un de l'autre,

(1) Ad IV, 274; frg. 7, chez Müller. *Fragm. hist. graec.*, II, p 235.

(2) Cette forme du nom se retrouve chez le pseudo-Callisthène; elle n'a été substituée à la forme plus ancienne Sésostris que probablement au temps des Diadoques.

(3) *Leges*, V, p. 747c; *Respublica*, IV, p. 435e.

(4) Comme dans tous les États de l'antiquité les esclaves, nommés par Diodore, I, 77, n'avaient point de place en Égypte dans l'organisation de l'État politique.

et que l'on n'en pouvait avoir deux à la fois, mais il ne prétend pas qu'on était forcé d'embrasser le métier exercé par son père. L'existence de sacerdoces héréditaires enfin ne prouve nullement que tous les états fussent héréditaires.

Tels sont les arguments qu'on fait généralement valoir pour démontrer que cinq castes héréditaires sont mentionnées par Diodore. Mais ils sont insuffisants; tandis que les deux suivants contredisent formellement cette opinion. D'abord Diodore nous donne au chapitre I, 28, où il cherche à prouver qu'Athènes fut une colonie égyptienne, une toute autre division du peuple. Il prétend que la population d'Athènes était divisée comme celle de lÉ'gypte en trois classes (μέρος) : les prêtres (ἱερεῖς), les paysans (γεωργοί), dont on tirait aussi les soldats (μάχιμοι), et les artisans (δημιουργοί).

Dans un second passage (I, 92), Diodore remarque qu'en Égypte dans les oraisons funèbres on ne parlait jamais de la descendance du mort, comme les Grecs le faisaient, et cela parce que les Égyptiens se croyaient tous de descendance également noble. Si vraiment la descendance ne jouait aucun rôle en Égypte, il devient impossible d'admettre l'existence de castes héréditaires, pour lesquelles la considération de la descendance était précisément la condition primaire.

Malheureusement on ne saurait se fier à Diodore. Nous savons que, pour sa description de l'Égypte, cet auteur fit usage, souvent d'une manière tout à fait machinale, d'une œuvre d'Hécatée d'Abdère (1). Cet écrivain, ainsi que Schwartz (2) l'a récemment démontré en détail, ne fut point un narrateur fidèle; il avait l'idée préconçue de montrer, dans l'ancien peuple égyptien, dans ses institutions et ses lois, l'idéal d'un État. La conséquence en fut qu'il donna à toutes ses descriptions un coloris répondant bien plus à sa manière de voir qu'à la réalité. C'est surtout le cas, lorsqu'il met les Égyptiens en parallèle avec les Grecs, afin de montrer par leur exemple ce qu'il y avait de défectueux dans les usages de ses compatriotes. Les oraisons funèbres appartenant à cette catégorie, on peut du coup apprécier la valeur du passage de Diodore.

(1) Voy. Wiedemann, *Handbuch der aeg. Gesch.*, p. 100 sqq.

(2) *Hekataeos von Teos*, dans lè Rhein. Museum für Philol., N. F., XL, p. 223 sqq.

La valeur critique de la seconde indication est beaucoup plus grande. Ici Diodore parle en détail, il déclare expressément que l'on connaissait trois classes de la population égyptienne, dont il donne les noms, tandis qu'ailleurs il indique six classes. Diodore et avant lui Hécatée avaient visité eux-mêmes l'Égypte. Si la division du peuple en castes avait été aussi distincte qu'on aime à le prétendre, les voyageurs en auraient certainement rapporté des descriptions parfaitement exactes, le même auteur n'aurait pas entendu parler tour à tour de six et de trois classes du même peuple. Cette divergence dans les données de Diodore nous prouve qu'il a puisé ses renseignements chez d'autres auteurs. Il ne parle pas *de visu* : c'est une circonstance qui doit infirmer le jugement à porter sur la valeur de ses assertions.

Enfin nous avons à nommer *Strabon*, qui parle (XVII, p. 787) de trois classes : les soldats (στρατιῶται), les paysans (γεωργοί) et les prêtres (ἱερεῖς). Ce nombre est conforme à celui de Diodore, mais les noms diffèrent, ce qui est d'autant plus curieux, que Strabon n'a visité l'Égypte que peu de temps après Diodore et qu'une division légale du peuple n'a pu changer en une si courte époque sans révolution sociale.

Ce témoignage de Strabon par sa contradiction avec Diodore est une des preuves les plus saillantes de la non-existence de castes séparées l'une de l'autre par la loi et observées rigoureusement en Égypte vers le temps des premiers Césars. Si cette institution avait jamais existé, elle était certainement tombée en oubli et n'avait plus de valeur pratique pour l'organisation et l'économie politique de la province romaine d'Égypte.

Les témoignages que nous venons de considérer sont ceux que les auteurs anciens nous ont transmis sur les castes égyptiennes. Afin de donner un résumé plus clair de leurs différentes opinions sur le nombre et les noms de ces classes, nous mettons ci-dessous côte à côte leurs différents systèmes en les disposant chronologiquement.

HÉRODOTE.	ISOCRATE.	PLATON.	DIODORE.	DIODORE.	STRABON.
—	—	—	βασιλεύς	—	—
ἱερεῖς	ἱερεῖς	ἱερεῖς	ἱερεῖς	ἱερεῖς	ἱερεῖς
μάχιμοι	μάχιμοι	μάχιμοι	μάχιμοι	μάχιμοι et γεωργοί	στρατιῶται
βουκόλοι	—	νομεῖς	νομεῖς	—	—
συβῶται	—	θηρευται	—	—	—
κάπηλοι	—	γεωργοί	γεωργοί	[γεωργοί, v. s.]	γεωργοί
ἑρμηνέες	τεχνῖται	—	τεχνῖται	δημιουργοί	—
κυβερνῆται	—	—	—	—	—

On voit, par ce tableau, que les auteurs sont unanimes à indiquer la caste des prêtres et que presque tous nomment après elle celle des soldats, combinée par l'un d'eux avec les paysans. Pour les autres castes, que l'on pourrait désigner sous le nom de castes civiles, les différences sont plus grandes. Chez la plupart des auteurs, nous trouvons les paysans nommés comme caste séparée, mais ils manquent entièrement chez Hérodote. Hérodote, d'autre part, est le seul qui parle des pilotes, chose bien invraisemblable. L'existence d'une caste des interprètes est peu probable, mais elle fut sans doute affirmé à Hérodote par l'interprète qui le guidait à travers l'Égypte, c'est-à-dire par un homme à la science et à la véracité duquel on ne peut se fier, d'après tout ce que nous en savons. Les marchands d'Hérodote sont probablement identiques aux artisans des autres écrivains. Diodore est le seul qui parle du roi, les autres le mettent au nombre des prêtres.

En comparant ces données, nous voyons que les auteurs grecs nous ont laissé des indications contradictoires qu'il est impossible de concilier sans quitter le terrain de la saine critique. Nouvel exemple de la manière superficielle avec laquelle ces auteurs décrivaient les pays qu'ils avaient vus. Et, ce qui est pis, avec le sens philosophique inhérent aux Grecs, ils ont cherché à généraliser leurs impressions. Ils n'avaient besoin que d'un point presque minime pour en déduire toute une théorie; non qu'ils aient voulu mentir, — Hérodote, par exemple, est au-dessus d'une pareille supposition, — mais l'esprit de synthèse, qui faisait leur grandeur, les abusait. Voilà ce qui rend l'exploitation sérieuse de ces auteurs si difficile, lorsqu'il s'agit des institutions de

l'ancienne Égypte. D'autant plus que la plupart d'entre eux, Platon, Aristote, Diodore, ont décrit les castes égyptiennes avec des idées préconçues. Ces préjugés les ont dû conduire nécessairement à altérer les faits afin de les faire cadrer avec leurs théories.

Les motifs précités suffisent à expliquer les divergences dans les arrangements donnés par ces auteurs, puisque chacun d'eux les a développés d'après son système idéal préconçu. Il faut cependant qu'il y ait eu au moins une réalité sur laquelle se fondèrent les assertions des anciens. Il ne serait probablement pas difficile de préciser ce fait, si les écrits d'Hécatée, le premier auteur grec qui a écrit sur l'Égypte, étaient conservés. Son livre étant perdu, nous sommes forcé de recourir à l'hypothèse suivante, qui paraît, sinon certaine, au moins probable.

Tandis qu'en Grèce et dans les villes ioniennes toutes les classes du peuple — les esclaves naturellement exceptés — prenaient plus ou moins de part au gouvernement, et que, au point de vue politique, tous les citoyens étaient égaux, l'Égypte offrait un caractère tout à fait différent. Ce pays formait une monarchie à peu près absolue. Le roi y était entouré de fonctionnaires militaires, civils ou religieux non élus par le peuple et séparés du vulgaire, mais parvenus à leur position par des règles systématiquement suivies.

La différence entre les fonctionnaires et le peuple était donc plus tranchée en Égypte qu'en Grèce. Le Grec en devait être frappé, d'autant plus que l'idée de choisir une carrière quelconque afin d'arriver à une magistrature lui aurait paru complètement ridicule. S'imagine-t-on qu'à Athènes un jeune homme eût déclaré vouloir faire ses études pour devenir archonte ! Dans ces circonstances le Grec devait se faire de l'organisation politique de l'Égypte une idée analogue à celle que lui auraient donnée nos institutions modernes.

Il voyait des prêtres, des soldats, des fonctionnaires ayant chacun une place déterminée dans l'État, tandis que le peuple proprement dit n'avait point de pouvoir ni effectif ni consultatif. Il remarquait que la classe des prêtres était fermée aux autres Égyptiens, qu'un prêtre, un officier, un fonctionnaire civil de rang inférieur avançait toujours dans le même cercle. Un homme ne pouvait être prêtre pendant

une année, juge l'année suivante et la troisième année peut-être général pour retourner alors dans la masse du peuple. Ce que l'Égyptien était, il le restait jusqu'à sa mort. Pour le Grec, qui voyait ce fait, l'explication manquait ; ses institutions indigènes reposant sur un tout autre fondament. Lui expliquer ce système politique aurait été fort difficile. Les guides qui montraient l'Égypte aux voyageurs grecs ne l'ont certainement pas même essayé. Ils auront raconté que l'on distinguait des classes parmi la population de l'Égypte, parce que ces classes existaient réellement. Les Grecs apprenant au surplus que quelques fonctions bien marquées, comme celle de grand-prêtre de certaines divinités, pouvaient être parfois héréditaires, en tirèrent la conclusion que la même coutume s'étendait à toutes les professions. Ils ont généralisé de cette manière un fait exact en lui-même, mais en le rendant inexact, précisément par cette généralisation.

Ces remarques expliquent comment le nombre des classes citées par les Grecs varie constamment. En effet on pouvait compter différemment ces divisions de carrières. Ces remarques expliquent encore pourquoi les données sur l'organisation elle-même sont contradictoires ; les Grecs ont cherché à expliquer un fait qu'ils ne comprenaient pas bien eux-mêmes, et ont cherché à introduire partout leurs opinions philosophiques et personnelles.

Le résultat de notre examen sur les auteurs grecs doit donc être que leurs assertions sur les divisions du peuple égyptien ne sont pas de nature à nous contraindre d'accepter l'existence et l'organisation de castes en Égypte dans le sens des castes des Indes.

II. LES TEXTES ÉGYPTIENS.

Le prototype des castes, dans le sens moderne du mot, se trouve aux Indes ; c'est dans les institutions de ce pays qu'il faut donc prendre la définition du mot. On désigne par caste (le mot portugais *casta* veut dire race) les quatre ordres de l'ancienne société hindoue, c'est à dire les Brahmanes, les Kshatryas, les Vaiçyas et les Çudras. La désignation de

caste est appliquée en outre aux Indes à une foule de subdivisions de ces castes principales, dont chacune est vouée à une profession particulière. Les conditions nécessaires pour constituer la caste ainsi définie sont les suivantes :

1° S'abstenir de certaines professions, étrangères ou interdites aux membres de la caste.

2° Se préserver de toute alliance en dehors de la caste.

3° Continuer la profession reçue de son père.

Nous avons donc à examiner si ces trois conditions ont existé légalement ou en fait en Égypte ou si leur non-existence peut être prouvée par les monuments.

Mais, avant de passer aux monuments eux-mêmes, il nous faut d'abord écarter une série de documents souvent cités comme ayant trait à la question qui nous occupe : ce sont les compositions littéraires, les papyrus moraux et les lettres. On a pensé que des lettres, comme celle par exemple qui est adressée au scribe Pentaour (1), nous montraient « le chemin des emplois, des dignités et de la richesse ouvert à tous, au mérite, au pauvre et le choix des carrières complètement libre. » Si cette interprétation des textes était juste, l'existence des castes serait niée par eux d'une manière tout à fait absolue. Mais le texte cité ne dit nullement ce qu'on a voulu y trouver. Il appartient à une longue série de textes, par lesquels les scribes égyptiens cherchaient à démontrer que leur état était le meilleur du monde ; ils en exaltaient les agréments, le comparaient aux autres positions, comme à celle du laboureur, de l'artisan, de l'officier, etc., ils montraient que celles-là étaient fort désagréables, tandis que la leur n'offrait que des avantages (2). Ils prévenaient, et c'est le cas dans la lettre citée, les personnes qui voulaient délaisser la carrière de scribe pour devenir agriculteur ou pour embrasser toute autre carrière de tous les maux qu'un tel changement de carrière pouvait amener.

Ces textes nous montrent qu'un scribe pouvait devenir, en

(1) Cité par Lumbroso d'aprés la traduction de Goodwin, REV. ARCH., N. S., VII (1861), p. 119-37; une traduction plus exacte a été donnée par Maspero, *Du genre épistolaire*, p. 38 sqq.

(2) Une longue série de ces textes a été étudiée par Maspero, *Du genre épistolaire*, Paris, 1873, p. 24 sqq. Cf. aussi le *Pap. Koller*, lettre 2, publié par Wiedemann, *Hieratische Texte*, pl. 11-12.

quittant sa carrière littéraire, laboureur, artisan ou soldat. Mais cette donnée n'a point d'importance pour la question des castes, parce que nous n'avons pas des données exactes sur la profession du scribe (*ān*). Nous savons qu'il appartenait à la classe lettrée, qu'il apprenait à écrire et à faire des compositions, qu'il fallait être *ān* pour faire des progrès dans les différentes carrières. Il y avait des *ān*, qui servaient le roi et les grands de l'État, d'autres étaient fixés dans le service des temples, d'autres avaient affaire dans l'armée, etc. Le titre paraît avoir repondu à peu près au titre moderne de secrétaire, qui est usité à la fois pour des scribes d'assez bas étage et pour des hauts fonctionnaires de l'État. On a souvent prétendu, mais non prouvé, qu'il fallait passer un examen pour devenir *ān*. S'il en était ainsi, on pourrait, quant au titre, comparer le scribe égyptien au *Docteur* allemand. En général le titre égyptien ne désigne qu'un homme lettré et préparé par l'instruction reçue à différentes positions dans l'État, de sorte que les données des textes sur les scribes ne peuvent point avoir de valeur pour la solution des questions qui nous intéressent ici.

Ces textes écartés, passons aux inscriptions elles-mêmes qui forment les données épigraphiques, grâce auxquelles nous pouvons espérer résoudre, d'une manière décisive, pour les différentes périodes de l'histoire égyptienne, la question des castes.

Nous disposerons les exemples d'après les trois catégories qui se rapportent aux conditions sus-mentionnées et nous examinerons : *a*) des exemples se rapportant au cumul de fonctions relatives à différentes classes en une seule et même personne ; *b*) des preuves de mariages entre les membres de différentes classes ; *c*) des familles dont les fils sont entrés dans une autre carrière que celle de leur père.

A) *Cumul de fonctions.*

Plusieurs princes eurent des positions ressortant de différents départements dans l'État. Ainsi le prince T'atinas-kanefer de l'ancien empire fut garde des sceaux (trésorier?) et préposé des soldats (Lepsius *Koenigsb.*, n. 33) ; Ai fut préposé des chevaux royaux et père divin, c'est à dire prêtre (18ᵉ dyn. l. l., n. 403) ; Pi-ānch fut préposé du temple d'Amon, prophète de différents dieux et préposé des chevaux (21ᵉ dyn.

l. l., n. 533); Pinet'em fut grand-prêtre d'Amon, gouverneur de Thèbes et préposé des soldats (21ᵉ dyn. l. l. n. 558); Tu-uapet, Nemared et Osorkon furent grands-prêtres d'Amon et préposés des soldats (22ᵉ dyn. l. l. n. 569, 592, 602); Ptah-hen fut gouverneur du sud, préposé des prophètes à Heracleopolis magna et préposé des soldats (22ᵉ dyn. l. l. n. 596; cf. *Stèle du Serapeum*, n. 1959, chez Lepsius, 22ᵉ dyn., p. 267 sq.).

On pourrait penser que ce cumul de fonctions n'était permis qu'aux membres de la maison régnante, afin qu'ils participassent avec plus de zèle aux intérêts des différentes classes. Cette opinion ne se soutient pas, car nous trouvons beaucoup de faits analogues parmi les membres de familles particulières nommées par les monuments :

Sem-nefer fut prophète de plusieurs divinités, préposé des travaux et préposé des scribes royaux (4ᵉ dyn., Leps., *Denkm.*, II, 27); Ur-chuu eut, à côté d'une longue série de positions civiles, le commandement des recrutes (5ᵉ dyn., L. D., II, 43); le personnage bien connu d'Una fut gouverneur du sud, préposé aux greniers et général (6ᵉ dyn.); Mentu-nes-su, Thuti-hetep et une longue série d'autres personnages de la même époque furent gardes des sceaux et préposés aux prophètes (12ᵉ dyn. *Stèle Louvre*, C. 1; L. D. II, 134-5); Ra-se-hetep-ab fut garde des sceaux et officier (12ᵉ dyn., Mariette, *Abydos*, II, pl. 24-6); Ameni fut garde des sceaux, général, gouverneur de nome et préposé des prophètes (12ᵉ dyn. L. D. II, 121-2); Senmut fut préposé du temple d'Amon, prophète d'Amon, préposé aux bœufs d'Amon, préposé des travaux (18ᵉ dyn., L. D., III, 25bis); Amen-em-heb fut prince, garde des sceaux et officier (18ᵉ dyn., Ebers, *Zeitsch. der deutsch. Morgl. Gesellsch.*, XXX, p. 400 sq.). User fut gouverneur de Thèbes et prêtre (18ᵉ dyn., Mariette, *Karnak*, pl. 32 g.); Amenhetep, le fils de Hapu, fut instruit dans les sciences sacerdotales et devint scribe royal, interprète des paroles divines, commandeur des recrutes et de l'armée et préposé des travaux publics (18ᵉ dyn. Mariette, Karnak, pl. 36-37). La biographie de cet homme (traduite par Brugsch, *Aeg. Zeitschr.*, 1876, p. 96 sqq) nous montre d'une manière fort intéressante à quelle foule de fonctions les plus diverses les Égyptiens croyaient capa-

ble un seul et même homme. Nefer-renpet eut entre autres fonctions sacerdotales celle de préposé des prophètes de tous les dieux du nord et du sud et fut en même temps gouverneur de Thèbes (19ᵉ dyn., Naos à Berlin, n. 2290); Seti fut gouverneur de Tanis, préposé aux différentes classes de soldats, préposé aux prophètes de tous les dieux, prophète lui-même, etc. (19ᵉ dyn. Stèle de l'an 400).

Toute une série de hauts personnages de la 21ᵉ dynastie eurent en même temps de hautes fonctions militaires, sacerdotales et civiles. Le célèbre Bak-en-ren-f fut gouverneur de ville et prêtre (26ᵉ dyn. L. D., III, 260-269); Auf-āa fut préposé des temples et gouverneur des pays du nord (26ᵉ dyn. Wiedemann, Rec. de trav. rel. e. c. VI, p. 117); Ut'a-Hor-suten-net fut prince, garde des sceaux, interprète des écrits, commandant de la flotte royale, médecin général, et eut des fonctions sacerdotales (26-7 dyn. Statue naophore du Vatican); Chahap, qui vivait sous Evergète I fut à la fois commandant des Matai, scribe du trésor et eut une longue série de fonctions sacerdotales (Stèle de Berlin, publiée par Stern, *Aeg. Zeitschr.*, 1884, p. 101 sqq) (1).

Cette série d'exemples, que l'on pourrait décupler aisément, démontre qu'à toutes les périodes de l'histoire égyptienne les membres de la classe sacerdotale, militaire et civile, pouvaient être revêtus des fonctions des deux autres. Par conséquent, la première des conditions nécessaires pour constituer une caste dans le vrai sens du mot manque en Egypte.

B) *Mariage des classes.*

Comme preuve de la coutume égyptienne de ne contracter mariage que dans le sein de la même classe, on a cité surtout un passage du roman de Setna (2). Mais en considérant

(1) D'autres exemples de ce cumul de fonctions au temps des Ptolémées se trouvent dans les papyrus grecs de cette époque.

(2) Lumbroso, *Rech.*, p. 57, a fait usage du premier travail sur le Roman de Setna (Rev. arch., N. S., XVI, p. 165); une traduction plus complète du texte par Revillout se trouve Rev. arch., N. S., XXXVII, p. 338. — Dans le discours du chef des brigands chez Héliodor, *Aethiop.*, I, 21, cité pour un fait analogue, nous ne trouvons exprimée que l'opinion populaire disant que les mariages les mieux assortis sont ceux dont les membres sortent des mêmes classes de la population.

le texte cité dans son ensemble, on s'aperçoit qu'il ne s'agit pas du tout ici d'un tel mariage. Le papyrus raconte que le roi voulait marier sa fille au fils d'un chef de troupe, et son fils à la fille d'un chef de troupes parce qu'il avait beaucoup de chefs dans sa parenté. Mais Platon prétend que le roi appartenait à la classe sacerdotale, donc en acceptant ce témoignage d'un des plus anciens auteurs, ce papyrus prouverait précisément que l'alliance pouvait se faire entre la caste sacerdotale et la caste guerrière.

D'autres textes viennent à l'appui de cette conclusion.

D'après une Stèle du Louvre (C. 13) la reine Chnum-t-nefer-het'-nub-chā-s de la 13[e] dynastie fut la fille d'un chef des trente (juges). La Stèle n. 64 de Vienne et d'autres monuments montrent que la mère du roi Sebekhetep II fut mariée à un prêtre, quoiqu'elle fut princesse (Wiedemann, *Handbuch der aeg. Gesch.*, p. 267 sq,). Un ostracon du Louvre (XI, 4, publ. par Wiedemann, *Hieratische Texte*, etc., pl. 9, n. 3) raconte, qu'un fils de Ramsès III épousa, l'an 42 du règne de son père, la fille d'un armateur. De même le beau-père et la belle-mère d'Amenophis III étaient de provenance bourgeoise, ainsi que le beau-père du roi Ramsès III.

Voilà pour la famille royale ; le même fait est constaté pour les familles privées, quoique les exemples ne soient pas aussi nombreux ici que l'on pourrait s'y attendre. Les Égyptiens indiquaient sur les monuments les noms de leurs parents, mais ne suivaient que rarement la généalogie plus haut. Alors même ils ne nommaient que les parents du père et non ceux de la mère. De même les parents de la femme manquent ordinairement, de sorte qu'il est difficile d'indiquer avec sûreté la famille dont provenait la mère ou la femme des différents fonctionnaires connus. Malgré cela le nombre des inscriptions à citer est encore suffisant.

Le préposé des travaux royaux Chufu-hetep épousa la prêtresse d'Hathor Henut-nes (L. D. II, 34 c.); la femme du préposé des travaux, du préposé du trésor et des greniers, etc., Pehen-u-ka, fut la prêtresse de Neith T'efa-set-en (L. D. II, 46-48). Le préposé des travaux royaux et employé dans la flotte, etc., Ai., fut marié à la prêtresse d'Hathor et d'Anubis Nefert (L. D. II, 100); le préposé de la maison d'offrandes

Sebek-āa épousa la sœur d'un scribe des soldats (13 dyn., Stèle de Leide V, 110); le commandant des Māt'a Lelàa épousa une prêtresse d'Amon (18 dyn. Stèle de Munich. Glyptoth. n. 10); le scribe de la table du palais, Ari-bak-en-Amen, épousa de même une prêtresse d'Amon, leurs enfants reçurent des fonctions comme celles d'auditeur au tribunal ou de prêtre (18 dyn., Stèle de Londres 349; cf. Lieblein, *Dict. des noms*, N. 679); le préposé des adjudants du roi Chāā fut marié à une prêtresse d'Hathor (19 dyn., Stèle à Berlin chez Brugsch, *Erklärung* l. c. p. 25); le chef des archers du pharaon Usi épousa une prêtresse d'Amon (18-19 dyn., Stèle de Munich. *Antiquarium* n. 19); l'écuyer du roi Ra-àni se maria à une prêtresse de Sebek, son fils, le scribe de la table royale, à une prêtresse d'Amon (Stèle du Louvre 435, datée du temps de Ramses II); le prêtre Nes-Ptaḥ épousa la fille d'un préposé du trésor (époque saïtique., Stèle d'Apis au Louvre chez Lieblein, *Dict. des noms*, Nr. 1225).

Pour les dernières dynasties de l'Égypte les matériaux sont beaucoup moins nombreux, les généalogies devenant de plus en plus courtes ; mais les Ptolémées qui ont conservé partout les anciennes institutions égyptiennes n'ont certainement pas introduit par la loi une condition de vie qui n'existait ni en Grèce ni en Macédoine et qui ne fut jusqu'alors qu'une fiction des philosophes.

Toutefois l'existence et la possibilité de mariages mixtes est prouvée pour cette époque par le passage cité du Roman de Setna. Ce texte ayant été composé aux temps des Ptolémées ne pouvait décrire que des conditions d'alliance possible. Il y a encore une stèle du Serapeum du temps de Ptolémée III (traduite par Brugsch, *Aeg. Zeitschr.*, 1884, p. 118 sqq.), sur laquelle apparaît parmi les *Bi*, c'est à dire les ouvriers maçons, le mari de la fille d'un architecte, qui doit avoir appartenu à la classe sacerdotale. Malgré cela, il paraît que, en ces temps-là, le bas-peuple s'habitua de plus en plus à se marier dans le cercle de sa classe sans y être forcé ; de même le penchant à suivre la carrière paternelle s'accentua davantage. Pour les classes supérieures les coutumes ne paraissent pas avoir changé et certainement l'usage ne fut jamais assez fort pour faire introduire des lois aussi rigoureuses que celles de Rome défendant l'alliance des patriciens et des plébéiens.

C) *Changement des carrières de père en fils.*

Plusieurs indications ont paru prouver l'hérédité de certains métiers et fonctions. Nous ne citerons pas ici les nombreux exemples qui prouvent que bien souvent le fils suivait l'état de son père (1), car nous trouvons cette hérédité en tout temps et chez tous les peuples ; mais nous avons à citer quelques familles dans lesquelles la même fonction est restée pendant des siècles.

Ainsi nous en connaissons une, dont les membres de père en fils furent pendant vingt-trois générations, jusqu'au temps des rois Perses, architectes (L. D. III, 275a ; cf. Wiedemann, *Gesch. Aeg.*, p. 61 sq.); dans une autre, sept générations successives furent préposées aux scribes des travaux d'Amon (Stèle du Louvre de la 18e dyn. — Lieblein, *Dict. des noms*, n. 553) ; neuf générations d'une autre furent grands-prêtres de Ptah à Memphis (Stèle d'Apis au Louvre. — Lieblein, *Dict. des noms*, n. 1027 ; Brugsch, *Aeg. Zeitschr.*, 1878, p. 41). La position de scribe chargé du partage des eaux d'arrosement dans le district d'Abydos fut héréditaire pendant plusieurs générations (Brugsch, *Geogr. Inschr.*, I, p. 147) ; la charge de gouverneur de nome se transmit plusieurs fois de la même manière (Brugsch, *Hist. d'Égypte*, p. 59) ; la famille, dont provenaient les rois de la 21e dynastie, a exercé la fonction de grand-prêtre d'Amon-Ra à Thèbes pendant plus d'un siècle. A Thèbes, on a découvert les cercueils d'une famille, dont nous connaissons les membres depuis la 21e jusqu'à la 26e dynastie, ils furent tour à tour prêtres ou prophètes d'Amon ou de Mont. Dans le décret de Canope, du temps de Ptolémée Evergète (l. 28 sq.), sont nommées des classes de prêtres, dont les fonctions furent héréditaires.

Tandis que ces monuments parlent pour l'hérédité des fonctions en Égypte, d'autres inscriptions prouvent que ce n'était pas régulièrement le cas, qu'il ne s'agit ici que d'une coutume répandue en Égypte de fait, mais non ordonnée par la loi. Ainsi le fils du prêtre Anch-māk fut le préposé à l'arsenal Ankef (6 dyn. — de Rougé, *Rech. sur les mon. des* 6

(1) A la classe de ces documents appartiennent les données des papyrus grecs, cités par Lumbroso, p. 57, note 1.

prem. dyn., p. 307). Una, qui eut des fonctions civiles et militaires, fut le fils du prophète Auu ; le fils du préposé des travaux Ptah-mer-ānch fut prêtre (6 dyn. — L. D., II, 115 g.) ; le petit-fils du président du tribunal des trente Antef fut le préposé des prophètes Amen-em-hâ (Stèle de l'an 13 d'Usertesen III à Boulaq) ; des fils de Kemes, l'un fut préposé des soldats, l'autre préposé du palais et du sceaux (13 dyn. — Stèle à Liverpool, n. 10) ; des fils du préposé des trente (juges) Sebek-tutu-beba, l'un fut préposé des greniers, l'autre prêtre, etc. (13 dyn. — Stèle du Louvre, C. 13) ; le fils du prêtre de Tum Keka fut garde des sceaux (13 dyn. — Stèle à Leide, V, 106) ; le petit-fils du préposé des nautonniers Ahmes fut le préposé des prêtres et chargé des travaux Pa-her (18 dyn. — L. D., III, 11-13) ; parmi certains frères, l'un fut scribe du temple d'Amon, l'autre scribe du pharaon et le troisième préposé des étables (18 dyn. — Stèle de Leide, V, 26) ; le fils du prêtre d'Amon Necht fut le scribe au tribunal Amen-em-apt (19 dyn. — Stèle de Turin. Vestibule, n. 4) ; le petit-fils du prophète d'Horus Necht fut scribe des soldats, le fils de celui-ci prophète (18-19 dyn. — Stèle de Leide, V, 23) ; Pa-ur, gouverneur de Thèbes sous Seti I, fut fils d'un grand-prêtre d'Amon (L. D. III, 132) ; des fils du prêtre Ha-nefer, l'un fut adjudant du roi, un autre préposé des étables, un troisième préposé des ouvriers (temps de Ramsès II. — Stèle à Londres, n. 166). Dans la famille d'Amen-em-an, qui joua un grand rôle sous Ramsès II, nous trouvons des grands-prêtres de différentes divinités, des commandants des troupes et des architectes, etc. Ainsi, par exemple, des quatre fils d'un grand-prêtre d'Amon, l'un fut commandant des Mat'ai et architecte en chef, le second architecte et grand-prêtre d'Anhur, le troisième grand-prêtre à Heliopolis, le quatrième prince de Kusch, c'est-à-dire gouverneur de l'Éthiopie (Monument à Naples, cité déjà par Ampère ; la généalogie de la famille se trouve chez Brugsch, *Gesch. Aeg.*, p. 541). Le fils du gardien du palais Ur-ma et de sa femme, qui fut prêtresse d'Amon, devint préposé des étables du pharaon (19 dyn. — Stèle du Louvre, C. 102) ; le scribe des soldats d'un temple de Seti I à Abydos fut fils d'un prêtre (Stèle à Londres, n. 146) ; un fils du commandant des Mat'a-u Pa-tu-Hest fut prêtre de Ptah (Stèle d'Apis au

Louvre de l'an 28 de Scheschonk III) ; le fils d'une prêtresse d'Amon fut prince et garde des sceaux (26 dyn. —L. D. III, 282).

Ces exemples, dont on pourrait facilement allonger le nombre, suffisent pour prouver qu'en général le fils était libre en Égypte de choisir la carrière qui convenait à ses goûts.

Avant de faire le résumé de nos résultats, nous sommes forcé de toucher encore à une question secondaire soulevée par M. Ampère qui, après avoir nié l'existence des castes en Égypte, croyait y découvrir une autre division du peuple (*l. c.*, p. 415).

Il remarque que les professions figurant sur les monuments sont toujours les mêmes : prêtres, guerriers, juges, préposés à l'architecture, chefs de districts ou de provinces, et qu'on ne trouvait à côté d'eux que des titres purement honorifiques. Les professions de laboureur, d'agriculteur, d'artisan et de médecin ne se rencontrent point d'après lui. Il en conclut qu'on aurait regardé quelques professions comme éminentes et ayant droit à la mention et à la représentation funéraire, et d'autres comme indignes de cet honneur (1).

Cette conséquence tirée par Ampère d'un fait exact est erronée. En effet les monuments funéraires ne nomment généralement que les membres des classes supérieures ; les amulettes, les stèles, les tombeaux, que nous connaissons, ont appartenu aux hauts fonctionnaires militaires, sacerdotaux ou civils. Mais ce ne fut pas leur position sociale, comme le veut Ampère, qui leur valut cet honneur, ce furent leurs richesses. Eux seuls étaient en état de se payer le luxe d'un enterrement complet, qui devait être fort coûteux ; les classes inférieures, les pauvres devaient se contenter de faire entasser les momies des leurs dans de grandes grottes. Cette circonstance n'est pas particulière à l'Égypte, nous la retrouvons encore aujourd'hui partout dans nos cimetières. C'est par la force des circonstances, et non par une disposition

(1) Tout au contraire, Wilkinson, *Man. and Cust.*, I, p. 245, en admettant pour le temps de la vie de l'homme l'existence de castes, déclare qu'après la mort tous étaient égaux et que chaque homme pouvait devenir un Osiris sans considération de sa caste ou de son sexe.

légale, que nous n'avons conservé que les tombeaux des riches et des nobles. Ce fait est d'ailleurs démontré aussi par les monuments eux-mêmes, sur lesquels on voit apparaître parfois, mais plus rarement, des morts de classes inférieurs, des agriculteurs, des artisans, des ouvriers, etc.

CONCLUSION.

Les résultats, auxquels les documents que nous venons d'examiner nous conduisent, sont les suivants :

Les données des Grecs sont contradictoires et reposent sur des idées préconçues ; elles résultent d'un système fictif et philosophique et ne peuvent être prises comme point de départ. Tant que ces auteurs restent sur le terrain positif, ils n'affirment pas avec certitude l'existence des castes en Égypte.

Les monuments nous prouvent pour toutes les périodes de l'histoire de l'Égypte, depuis l'ancien empire jusqu'au temps des Ptolémées, qu'il y avait toujours dans ce pays cumul de fonctions très diverses, alliances entre les différentes classes de la population, et liberté pour le fils de choisir son état, c'est-à-dire que les trois conditions requises pour former une caste font défaut.

D'autre part, nous voyons qu'il existait un fort penchant à rendre différentes fonctions héréditaires, que plusieurs fonctions sacerdotales l'étaient même devenues, que l'on se mariait souvent dans sa classe, mais ce ne fut là qu'une coutume que l'on retrouve plus ou moins dans presque tous les États anciens et modernes. Cette tendance est restée en Égypte à l'état d'usage, elle n'a jamais été ordonnée par la loi.

Nous pouvons donc affirmer, avec certitude, que des castes héréditaires, comme celles des Indes, n'ont jamais existé en Égypte.

Bonn, 2 septembre 1885.

Dr A. Wiedemann.

DESCRIPTION

DE

LA CHINE OCCIDENTALE

PAR UN VOYAGEUR

TRADUIT DU CHINOIS PAR M. GUELUY, MISSIONNAIRE.

QUATRIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

APERÇU SUR LA RÉVOLTE ET LA CHUTE DU ROYAUME DES DZOUNGARS.

Les Dzoungars forment une branche des Eleuthes. Ils ne s'occupent pas de culture et vivent de leurs troupeaux. La viande est la base de leur alimentation, comme le lait de vache ou de jument fermenté est leur principale boisson. L'affinité et la parenté sont sur la même ligne, et regardées toutes deux comme des empêchements de mariage (1). Cependant les Dzoungars surpassent les Musulmans mêmes en dévergondage. Leur roi porte le nom de K'an; les deux classes de nobles qui partagent avec lui l'administration, sont les T'aiki et les T'saisam. Ils ont les mœurs rudes et grossières; ils sont vifs et brutaux, et mettent leur gloire à voler adroitement. Ceux qui se montrent ignorants dans ce métier ne sont pas considérés par eux; si l'un d'eux est capable, à lui seul, de détrousser plusieurs voyageurs, il passe

(1) Var. N'empêchent pas le mariage (Mém.) Cette dernière version doit être la véritable, puisqu'il est dit plus loin : il n'y a d'exception que pour la mère et la fille.

pour un homme d'avenir. Seulement ils ne s'attaquent jamais à leurs compatriotes. Ils font grand cas de leurs lamas, dont ils regardent les ordres comme sacrés. Dès qu'ils se présentent devant eux, ils mettent chapeau bas, et se prosternent à leurs pieds. Si les lamas leur imposent les mains, et surtout s'ils leur touchent la tête, ils sont au comble de la joie. Les plus beaux enfants du beau sexe sont réservés aux lamas. Si une jeune femme est malade, vite on invite un lama à venir passer, dans la maison, quelques mois, toute une année même, à la satisfaction du père, de la mère et du mari. S'il y a danger de mort, le lama se fait reconduire par le mari; et celui-ci ne songe qu'à se dire : vraiment ma femme n'a pas de chance. Qu'une fille devienne mère au foyer paternel, la chose est regardée comme un bonheur; et avant le moment où il s'agit de marier ce nouveau né, personne ne s'informe de son nom patronymique. Ils n'ont pas dans leurs calendriers les phases de la lune; ils ne font que calculer le commencement et la fin de chaque lunaison d'après notre calendrier impérial, d'une façon assez exacte. Lorsqu'un membre de la famille vient à mourir, on laisse le cadavre, et l'on transporte la tente ailleurs; ou bien, c'est le cadavre qu'on emporte dans les montagnes pour y être dévoré par les bêtes sauvages : cela, disent-ils, efface les péchés du défunt, et le ramène plus promptement par la métempsychose, à l'état humain. Leur chant a un ton triste et lugubre. Quand, dans le silence de la nuit, ils chantent en nombre, c'est à vous arracher des larmes; c'est une véritable élégie, pour le ton (1).

Le territoire des Dzoungars touche à ceux d'Ili, d'Ouche, d'Ouroumtsi, d'Iar, de Tchoultous, de Manas, et de Bayantai. C'est un bon terroir fournissant des pâturages bien gras; l'eau est douce et excellente pour le bétail. Les Dzoungars sont rompus à la fatigue. Leur grand défaut est leur caractère querelleur; aussi l'homicide est fréquent chez eux. Ils ont pour armes des fusils et des piques en bois. Toutes les villes musulmanes et les Cosaques du voisinage à l'Est et à l'Ouest sont leurs *arbato* (esclaves); leur royaume forme

(1) Le chant de nombreuses voix, entendu à distance dans le silence, porte à la mélancolie; c'est vraiment un chant de sauvages (Mém.).

ainsi un total de plus de 1000,000 d'habitants. Leurs troupeaux en chameaux, chevaux, bœufs et moutons, remplissent les montagnes et les vallées. Confiant dans leur habileté pour le brigandage, ils se répandent sur les territoires de la Russie, de l'Hindoustan, de Kachemire, du Thibet (Heou-tsang), du Kokan, etc., enfin vers les quatre points cardinaux, pour y exercer leurs déprédations. Sous les empereurs K'ang-hi et Ioung-tcheng les frontières chinoises de l'Ouest n'étant pas en paix, les troupes y opérèrent plusieurs années. Il périt un grand nombre de Dzoungars; mais on ne parvint pas à les réduire. Leur K'han, Tchawan-arbodan étant mort sans enfants, son frère cadet, *Hartan*-tchelem (Altan?) monta sur le divan, c'est-à-dire sur le trône. Ce dernier roi eut trois fils et une fille. L'aîné s'appelait Lama-tartcha; le 2e Atcha; le 3e Mokche; la fille, Oulan-baïar. La mère d'Atcha chérissait particulièrement Lama-tartcha, qui était issu d'une esclave. Hartan-tchelem étant mort, le peuple choisit Atcha pour lui succéder. Le nouveau roi ayant fait périr Mokche, Lama-tartcha, craignant lui-même pour ses jours, fit périr Atcha, et monta sur le trône. Mais alors Oulan-baïar se révolta avec son mari. Eux aussi furent pris et mis à mort.

Pour lors, Tawatsi et Amoursana habitaient, chacun de son côté, le pays d'Iar (Tarbagat'ai). Chacun de ces deux deux princes avait sous ses ordres plusieurs milliers de familles esclaves. Tawatsi était de noble origine; mais il manquait d'habileté. Amoursana était de basse extraction, et aussi fourbe que méchant. Tous deux, indignés de la conduite de Lama-tartcha, se liguèrent contre lui. Celui-ci, courroucé, fit un appel au peuple pour se venger. Les troupes de Tawatsi et d'Amoursana vaincues se réfugiaient chez les Cosaques, espérant échapper aux poursuites du vainqueur; mais Lama-tartcha avait fait avec les Lamas et les T'aiki de cette contrée une convention secrète pour fermer éventuellement la route aux deux princes. Cette convention pourtant tourna contre celui qui l'avait faite : ayant mis quelques hommes de confiance à la tête d'une troupe de 60,000 hommes, il leur fit parcourir tous les ngai-man (aiman, aman?) des Cosaques de l'Ouest, sûr de suivre jusqu'au bout les traces des fuyards, et de finir par s'emparer d'eux. Tawatsi,

se voyant acculé, se mit à pleurer jour et nuit; Amoursana, au contraire, en présence du danger, choisit 1,500 hommes d'élite, prit une provision de viande fumée et s'enfonça dans les montagnes les plus désertes, voyageant la nuit et se reposant le jour. Il se faufila ainsi jusqu'à Ili, y surprit et tua Lama-tartcha dans sa tente; puis alla offrir la couronne à Tawatsi, se sachant de trop basse extraction pour la porter lui-même (1).

Il faut savoir que le père d'Altan-tchelem était chargé autrefois du gouvernement des deux Tsang (Tsien-tsang, Heou-tsang). Il fit tous ses efforts pour déterminer le roi du Thibet à secouer le joug chinois pour s'imposer le sien. Dans ce but il promit sa fille en mariage au fils du roi de Hlassa, puis il se rendit à Ili et parcourut tout le Thibet, pour augmenter le nombre de ses partisans (2). Cependant le Dalaï-lama dissuada le roi; Altantchelem s'en irrita. Il était à Chaïar, en pays musulman, lorsqu'il l'apprit; aussitôt il courut à Tsien-tsang, sur le conseil d'Harkhour, Akim-bek de Chaïar (3). La route qu'il suivit était trop marécageuse à cause du voisinage du Sing-sou-hai; le voyage fut successiment pénible, et il périt en route nombre d'hommes et de chevaux (4). Il retourna, la rage au cœur; ensuite il mit à mort le fils du roi de Hlassa, qu'il avait pris pour gendre. Sa fille était alors enceinte; on convint que si elle mettait au monde une fille, on la garderait; si c'était un garçon, on le ferait périr. Elle accoucha d'une fille. Lorsqu'elle fut grande, on la maria. Plus tard, elle fut mère d'Amoursana. Celui-ci était, en naissant, tout couvert de sang, comme si sa naissance même devait être un acte de violence (5). Tawatsi étant

(1) Amoursana était de basse extraction; le peuple le récusa comme roi et mit Tawatai sur le trône, ce qui brouilla les deux princes.

(2) Puis il entraîna son gendre à Ili dont il voulait faire une dépendance des deux Tsang (Thibet).

(3) Un musulman de Chaïar, Harkhour, lui servait de guide (Mém.).

(4) Les 6 ou 7/10 (Mém.).

(5) D'ailleurs Altan-tchelem, jaloux du mariage de cette femme, avait longtemps recherché le mari pour le faire périr; il l'avait même poursuivi jusque sur le territoire d'Iar (Tarbagatai). Le mari embarrassé chercha un expédient; il para magnifiquement une fille d'une beauté extraordinaire et la fit admettre auprès d'Altan-tchelem; ce fut la mère de Lama-tartcha.

venu au pouvoir et ne parvenant pas à dominer ses sujets, ce fut un trouble continuel de plusieurs années. Chaque fois Tawatsi courait à Iar demander le secours d'Amoursana pour rétablir l'ordre. Mais, Amoursana lui ayant fait plusieurs fois des reproches, quelquefois même créé des embarras, Tawatsi s'en fatigua, ce qui finit par amener la rupture d'abord et l'hostilité ensuite. Plus tard Tawatsi prit peu à peu de la fermeté : à force d'avoir été trompé par le rusé Amoursana, il se décida à lever des troupes contre lui. Amoursana se voyant trop faible pour résister (1), vint offrir ses *Pour* à la domination chinoise. La 19e année de K'ien-loung, l'empereur proclama Panti, gouverneur des deux Koang (Koang-toung et Koang-si), chef du corps expéditionnaire, et Ngo-ioung-ngan, gouverneur des deux Kiang (Kiang-nan et Kiang-si), commandant en chef des Mantchoux, Chinois, Solons et Tchagars ; il statua de plus qu'Amoursana servirait de guide en qualité de major-général. L'armée sortit de Kia-iu-koan. De Barkoul et Ouroumtsi jusqu'à Ili elle sema partout la terreur ; et les étendards ne flottaient jamais que sur des places désertes. Les lamas et les *Tsaisams* à la tête de leurs tribus venaient en foule faire leur soumission. Tawatsi se voyant abandonné et reconnaissant son infériorité, prit secrètement une résolution. Hokis, Akimbek d'Ouche, était venu au pouvoir par son influence ; il crut qu'il ne serait pas ingrat. Prenant avec lui son fils Lobsam et plus de 100 des siens, il passa les Mousourtapan, entra en pays musulman et se rendit à 40 *li* d'Ouche pour se préparer à la lutte. Cependant Tawatsi envoya en avant des gens chargés de présents en bœufs et en vin ; ses partisans le jugèrent imprudent. Cependant il finit encore par aller en personne se présenter à Hokis. Celui-ci avait été nommé Akim-bek avec ses trois frères par son hôte, qui croyait s'être ainsi concilié son amitié ; il fit tuer des bœufs et distribua du vin à tous. Lorsqu'ils furent gorgés, Hokis les garrotta et les introduisit en ville, où ils trouvèrent les troupes établies et tombèrent entre leurs mains. Hokis reçut

(1) Il avait peu de troupeaux et des défenseurs trop faibles et en trop petit nombre pour lui assurer une résistance efficace (Mém.).

la royauté en récompense, et depuis ce temps le pays fut en paix (1).

On lit dans Tch'ouenn-iuen : la prospérité ou la décadence d'un royaume dépend ordinairement des qualités du cœur. Que les chefs d'états agissent en bons princes ou en tyrans, toujours le but est de mettre les hommes de leur côté. Les Dzoungars étaient des hommes remuants, riches et courageux. Leur pays était vaste, et, par sa position, à l'abri de l'invasion. Les chefs et le peuple étaient unis. Cependant se laissant entraîner par leur esprit entreprenant, ils firent partout des excursions aventureuses; ce fut leur perte. Nos armées détachèrent ce royaume occidental, comme on arrache d'un arbre une branche morte. Sur un espace de 10,000 *li* un million d'habitants disparurent en moins de deux ans sans laisser de descendants; n'est-ce pas que le ciel était fatigué de cette race? Intrigues continuelles donnant lieu à des querelles intestines, manque d'union et d'unité, telle fut la grande cause de leur rapide décadence. Notre Tcheou, au contraire, a fondé son empire sur la fidélité et le savoir-vivre. Les Dzoungars devaient tomber, eussent-ils vu surgir à la fois sept héros (comme nos 7 héros fameux), et le ciel eût-il semblé les appeler à la domination ; les Chinois, au contraire, ont établi des habitudes de déférence; et c'est ce qui a fait leur force. Ces gens grossiers se révoltèrent bien encore; mais ils finirent par comprendre

(1) Il s'arrêta à 40 *li* de Ou-che et envoya avertir Hokis de son arrivée; mais celui-ci avait déjà envoyé à sa rencontre avec des liqueurs et des moutons (présents de bien-venue). Les partisans de Tawatsi y virent des motifs de soupçon : « Nous ne sommes, disaient-ils, qu'à 40 *li* de Ou-che. Hokis savait que nous allions arriver, à preuve qu'il s'est empressé de nous envoyer des présents. S'il n'est pas venu en personne, c'est qu'il médite un plan. Vite, dirigeons-nous vers un autre endroit, et n'ayons pas l'imprudence de rester sur son territoire. » — Cependant Tawatsi pensait que Hokis lui devait de la reconnaissance; comme ayant été nommé par lui au grade d'Akim-bek avec ses trois frères, il ne serait pas ingrat au point de rendre injure pour bienfait. On tua des moutons et l'on fit un festin où les liqueurs ne furent pas épargnées. Lorsqu'ils furent gorgés, les soldats de Hokis, placés en embuscade, les garrottèrent. Lobstam, fils de Tawatsi, blessa un musulman d'un coup de sabre; mais bientôt il fut pris avec son père. Hokis alla ensuite audevant de nos troupes; on lui donna le titre de roi; les Pour Dzoungars étaient totalement soumis (Mém.).

que nous avions la bonne manière de gouverner. Ils se rapprochèrent insensiblement, et la fusion fut bientôt complète; ce qui, du reste est naturel à un peuple vaincu. D'ailleurs dans un pays où l'adulation et l'astuce jouent le plus grand rôle, dans un pays d'esclaves, dans un pays aux mœurs dépravées, où l'on ne sait même plus rougir, où tout ordre est subverti, il ne faut pas demander à quel niveau sont les idées; et il faut moins s'étonner de la stupidité des habitants que de la prospérité du royame. Or, tout ce que nous venons de dire convient parfaitement à cette race barbare que nous appelons Dzoungars.

CHAPITRE II.

Révolte et mort d'Amoursana.

Amoursana était un trompeur et un fourbe. Peu après sa soumission il avait été chargé de guider nos troupes dans l'expédition d'Ili. Mais bientôt il tâcha de se prévaloir de sa position pour se faire mettre sur le trône des Dzoungars; dès lors sa conduite devint équivoque, et ses desseins insondables. L'empereur comprit qu'il méditait quelque projet; et lui-même voyant l'impossibilité d'arriver à son but par des moyens détournés, se révolta ouvertement. Il souleva tous les Ngai-man Eleuthes. Après la victoire d'Ili et le retrait des forces chinoises, il ne restait qu'un général en chef, avec un major-général, fixés à Birtsin pour faire l'organisation définitive. Quant aux soldats, il y en avait en tout, Mantchoux et Chinois, à peine 500; ils furent écrasés par le nombre, et les deux généraux périrent (1). On fit alors

(1) Le général Pan-ti et le gouverneur général Ngo-ioung-ngan périrent tous deux. Au même moment la femme d'Amoursana, fixée dans un autre endroit, donnait le mot au peuple pour faire une révolte générale. Le proviseur Chou-ko-te employa un stratagème pour la prendre et l'emmener à Pe-King. Malgré la révolte d'Amoursana les Eleuthes n'étaient pas en bon accord: il y avait des compétitions donnant lieu à bien des complots; on n'exécutait plus les ordres d'Amoursana. Cependant nos troupes partaient d'Ouroumtsi en rangs serrés et allaient tomber comme la foudre sur les Eleuthes. Ceux qui opposèrent de la résistance furent mis à mort; le reste fut épargné. Nos armées poursuivirent Amoursana par des routes différentes; celui-ci, à bout de ressources et sans soldats, s'enfuit avec sept hommes de

promptement une grande levée, et l'on distribua les forces sur tous les points à la fois : ce fut la guerre à outrance. Amoursana s'enfuit en Russie avec sept membres influents de sa famille. Nos soldats les y poursuivirent. Le Tchagan-k'an (empereur blanc) de ce royaume leur fit remettre le cadavre d'Amoursana; dès lors la révolte des Eleuthes ne tarda pas à s'éteindre. Le gouvernement chinois choisit trois généraux, donna à chacun d'eux un corps de plusieurs dizaines de mille soldats, et fit attaquer partout à la fois. Hommes, femmes, enfants, tout fut massacré sans merci; il périt plus d'un million d'habitants; le reste se sauva dans les gorges des montagnes à Magatsin; mais là encore on les rechercha pour les exterminer, à l'exception d'un petit nombre qui se montrèrent soumis. Le pays des Dzoungars tout entier ayant participé à la révolte, on y établit des garnisons et on laissa à Ili un commandant de place pour les tenir en respect (1).

On lit dans Tch'ouenn-iuen : « Amoursana fut favorisé du ciel; mais il était fourbe et trompeur, ingrat et plein de mauvais instincts. Défait par nos armes, il eut la vie sauve; il guida même nos soldats dans l'expédition d'Ili. Qui l'aurait cru capable de nouvelles machinations? Les mérites qu'il s'était acquis nous firent fermer les yeux sur le danger; il se révolta de nouveau. C'était permettre à un louveteau de briser un miroir; mais l'empereur et les mandarins lui ayant de l'obligation, pouvaient-ils soupçonner de mauvaises

sa suite sur le territoire russe où il mourut. Nos soldats l'ayant poursuivi jusque-là, le Tchagan-Khan (Czar) leur offrit son cadavre.

Après la mort d'Amoursana tous les Eleuthes étant soumis, nos troupes se retirèrent; on ne laissa que le général *Tchao-houi* avec une garnison de 6000 hommes. Le général n'avait pas achevé de régler l'administration qu'une nouvelle révolte des Eleuthes éclata. Ils nous coupaient les vivres. Le général Tchao-houi, avec sa poignée d'hommes, combattant et fuyant tour à tour, enveloppé d'ennemis et harcelé de tous côtés, soutenant journellement des combats, arriva enfin à Barkoul après plus de trois mois d'efforts.

L'empereur, furieux de voir les Eleuthes indomptables dans leurs révoltes continuelles, envoya deux généraux conduisant chacun près de cent mille hommes et opérant simultanément dans le but de cerner l'ennemi. Entre Kia-iu-Koan et Ili nos troupes se divisèrent pour commencer le carnage : hommes, femmes et enfants... (Mém.).

(1) Avec un gouvernement régulier (Mém.).

intentions? Ce fut une gloire ternie, et ce mauvais génie de la Chine, malgré toute son habileté, alla expirer en exil, laissant tout un peuple héritier des maux qu'il avait attirés sur lui.

CHAPITRE III.

Révolte et fin de Bouraton et Hokitchen.

Hotchom-meth est le nom d'un musulman célèbre. Au temps que toutes les villes musulmanes étaient *arbatos* (esclaves) des Dzoungars, auxquels elles payaient des impôts et des tributs, les Dzoungars, témoins de l'ascendant et de la popularité de cet homme, firent de lui une sorte de président des états musulmans. Depuis son aïeul, sa famille était fixée à Ierkand, pour y représenter l'autorité dzoungare. Hotchom-meth avait du talent et savait se concilier les cœurs ; les musulmans des grandes villes, en particulier, lui étaient dévoués corps et âme. Bientôt il voulut se détacher des Dzoungars et former un royaume à part. Le *K'an* des Dzoungars, ayant eu vent de ses desseins, l'envoya à Ili où il le garda plusieurs années dans cette captivité dissimulée (1). Relâché, il y fut interné de nouveau. Là il eut deux fils : Bouraton et Hokitchen, que les musulmans appellent communément le grand et le petit Hotchom. Les deux Hotchom, après la mort de leur père, restèrent à Ili (2). La 20e année de Kien-loung, lors de la soumission d'Ili, Pan-ti, général chinois, les renvoya à Ierkand (3). Avant leur départ les partisans de leur père se réunirent dans une fête d'adieu. Après bien des délibérations et bien des propositions, Bouraton voulait se soumettre entièrement au Fils du ciel, avec tous les notables (4). Mais Hokitchen fut d'un

(1) Dans un souterrain (Mém.). Relâché, il continua à tenir Ili en échec (Ibid.).

(2) Les Dzoungars craignant des difficultés, ne leur permirent aucun rapport avec les villes musulmanes (Mém.).

(3) Dans le but de soumettre tous les musulmans à l'empire (Mém).

(4) Etait partisan de la soumission de toutes les villes musulmanes ; mais Hoki-tchen fut d'un avis différent ; il fut soutenu par les musulmans d'Iarkand, de Kachegâr et de Kothan, soit par plus de 1,000,000 de familles. C'est ainsi que commença la révolte causée par le renvoi d'Ili à Iarkand de Bouraton et de Hokitchen.

avis différent : « Les Dzoungars, dit-il, nous ont tenus comme prisonniers pendant des années. Maintenant on veut nous faire partir et retourner dans notre pays ; nul doute que, si nous obéissons à l'empereur, l'un de nous deux, mon frère ou moi, ne soit envoyé à Péking comme ôtage. Ce serait là une autre captivité plus dure à supporter que notre isolement actuel. Si l'on nous attaque, nous résisterons. Les troupes impériales ne peuvent arriver jusqu'ici. Elles feraient cette longue route, qu'elles arriveraient fatiguées. D'ailleurs nul moyen pour elles de s'y approvisionner longtemps ; nous en aurons facilement raison. En outre les Dzoungars étant exterminés, elles ne trouveraient aucun renfort dans le voisinage. C'est une bonne occasion que nous offre le ciel ; nous devons en profiter ! — On se rallia à cet avis. Les *Beks* et les *Agouns* donnèrent le mot à toutes les villes et Ngai-man (Aman), pour y chercher des chevaux et des armes. Tous suivirent l'impulsion des deux Hotchom ; dans chaque ville quelques centaines de familles musulmanes se mirent en mouvement ; et, Bouraton et son frère à leur tête, ils partirent d'Ili. Quelques princes, en mauvais termes avec les deux chefs, par exemple : Otoui, Akim-bek de K'ou-tch'eu, ainsi que son fils Osman ; Hata-meth, Akim-bek de Bai, avec son fils Aboutourman ; Sédibarti, chef musulman d'Aksou, et Akebek son frère, furent pris de frayeur en songeant au tort qu'ils ne pouvaient manquer de subir ; ils quittèrent leurs foyers et se réfugièrent à Ili où ils apprirent à nos soldats ce qui se passait. La révolte de Bouraton et de son frère une fois bien déclarée, toutes les villes suivirent (1). Hokitchen étant très rusé, on s'en rapportait à lui en toutes choses.

K'ou-tch'eu est le passage principal vers les musulmans de l'Ouest. Or l'Akim-bek intrus de cette ville, Aboutouklim, était un chaud partisan de Hokitchen, à qui il procura un appoint de mille soldats. Pour lors le général Tchao-houi avait entendu parler des affaires d'Ili, mais sans savoir exactement ce qui s'y passait. Il y envoya Imendo, l'un de

(1) Toutes les villes musulmanes situées à l'est d'Iarkand jusqu'à K'outtchen : Ou-che, Aksou, Bae, Sairim, leur furent dévouées et partagèrent leur révolte (Mém.).

ses lieutenants, avec cent soldats mantchoux, Otoui et Hotameth avec cent autres et avec 2000 soldats éleuthes. Il les fit passer par les sentiers des monts Tchoultous et se diriger sur K'ou-tch'eu, sous prétexte de chercher des grains et du fourrage, mais en réalité pour s'assurer de l'état des choses. Arrivés au mont Petchir, ils y trouvèrent les cadavres de trois musulmans couverts de blessures témoignant d'une mort violente : Otoui reconnut trois membres de sa famille, et pleura amèrement sur leurs restes; on fit des représentations au chef de l'expédition: « Ces trois cadavres sont ceux de trois parents d'Otoui; leur mort est un indice que K'ou-tch'eu a suivi Hokitchen dans sa révolte. Nous n'avons que cent soldats mantchoux; les Eleuthes étant au nombre de 2000, nous ne pouvons guère compter sur nos forces. Comment faire la guerre? Il vaut mieux retourner instruire le général et agir après mûre délibération. » Mais Imendo ne voulut rien entendre; il se rendit à K'ou-tch'eu. Aboutoklim fit inviter tout le monde à entrer en ville, Otoui et Hatameth lui firent inutilement des remontrances et s'en retournèrent à Ili. Les soldats éleuthes, au nombre de 2000, comprenant la duplicité dont Imendo était l'objet, refusèrent d'entrer en ville (1); il y entra seulement avec cent soldats mantchoux. Ils furent égorgés en un instant. Sur ces entrefaites (2) l'empereur envoya le général Iarkachen à la tête de plus de 100,000 hommes, partie mantchoux et partie chinois, sans compter Otoui avec ses troupes (3). Il passa par Tourfan et alla mettre le siège devant K'ou-tch'eu. Après une résistance d'un bon mois de la part des assiégés, Otoui arma 10,000 hommes d'élite de 8,000 fusils venus de Tsambala, pays très éloigné, arriva par les sentiers du Gobi d'Aksou et opéra sa jonction avec nos troupes au sud de la ville. On livra un grand combat qui dura tout le jour. Les rebelles vaincus se retirèrent laissant 6000 morts sur le champ de bataille. Ils se tinrent désormais sur la

(1) Et retournèrent à Ili (Mém.).

(2) La vingt-troisième année de *Kien-loung* (Mém.).

(3) Akebek, Otoui, Hata-meth, Chertibarti et Osman partirent de Tourfan pour aller prendre une revanche (Mém.).

défensive (1). Or la ville est adossée à une colline (2); les remparts faits d'osiers, de terre et de sable fin bien battus ensemble, étaient impénétrables au canon. Les soldats de la bannière verte s'offrirent à creuser une tranchée pour y arriver. Le général accepta leur proposition; ils se mirent donc à creuser à un *li* nord de la ville sous la colline; entretemps l'on garda soigneusement les alentours. Grâce à la vigoureuse impulsion du général, on travailla jour et nuit. Mais, un jour, les musulmans (3), apercevant sous sol la lueur des lampes sur une ligne parallèle à la direction des fossés, firent arrêter les eaux à l'entrée de la ville, au moyen de planches servant d'écluses improvisées. L'eau, rebroussant chemin, alla inonder la tranchée; dix lieutenants et 600 soldats y périrent malgré des efforts désespérés. Otoui dit alors au général : « Il y a longtemps que nous assiégeons la ville, et nous avons perdu tout espoir de l'emporter d'assaut. Cependant Hokitchen la quittera certainement pour retourner à Ierkand. Pour y aller, il n'a que deux routes à suivre : l'une à l'ouest de la ville, par l'*aman* du Wei-Kan, rivière guéable pour les hommes et les chevaux, et de là, par des sentiers, vers Aksou; l'autre est la grande route d'Aksou par le Hocher-Gobi (Gobi de Kysyl), et alors il doit sortir d'ici par la passe du Nord de la ville. Mettons 1000 soldats en embuscade au Wei-Kan-aman et à la passe; et Bouraton et son frère sont entre nos mains! » Le conseil était sage; mais le général ne l'écouta pas; bien plus, il réunit toutes ses forces pour tenter un nouvel as-

(1) L'auteur fait ici évidemment confusion en faisant intervenir Otoui. Voici, du reste, la version des Mémoires (Trad.). — Au bout d'un mois le siège n'avait pas encore abouti. *Bouraton* et *Hokitchen* étaient à Iarkand; informés de ce qui se passait, ils choisirent plus de 10,000 hommes de troupes d'élite, les armèrent de 8,000 fusils excellents de Tsambala, arrivèrent, par les sentiers du Gobi d'Aksou, au sud de la ville de K'ou-tch'eu. Là ils livrèrent à nos troupes un combat qui dura tout le jour. Hokitchen et son frère furent défaits, et 6000 hommes de leurs meilleures troupes tombèrent sur le champ de bataille; le reste cependant put pénétrer dans la ville pour la défendre à toute extrémité (Mém.).

(2) Au SE (Mém.).

(3) Un musulman, sorti pour aller faucher de l'herbe, aperçut de la lumière par le trou d'aérage. Hokitchen creusa de l'intérieur de la ville et inonda la tranchée (Mém.).

saut (1). Un jour de chaleur étouffante, un soldat Solon entendit dans la ville des mugissements plaintifs comme de chameaux que l'on charge. Le son allant toujours s'éloignant, le soldat soupçonna que Hokitchen prenait la fuite; il courut en avertir le général (2). Celui-ci se contenta de rire et resta à boire son eau de vie sans prendre aucune mesure. La nuit suivante Bouraton et son frère, avec tous les musulmans d'Ierkand, ouvrirent la porte occidentale de la ville (3) et s'échappèrent par la passe du Nord (4) avant que nos soldats en eussent appris quelque chose. Hokitchen se réfugia à Aksou; il n'y fut pas reçu. A Ouche il eut le même sort. Enfin il arriva à Ierkand dans un état misérable. Le lendemain les musulmans de la ville, Aratsar (5) à leur tête, ouvrirent les portes et firent leur reddition. Le général (6) trouva dans la ville 1000 soldats musulmans; il les fit massacrer et laissa Osman, fils d'Otoui, comme Akimbek de K'ou-tcheu. Or, lors de son entrée en ville, Hokitchen, mécontent de ce qu'Otoui ne prenait pas parti pour lui, avait fait massacrer tous ceux de ses parents qui n'avaient pas pris la fuite; il avait même pris sa femme Jaïm. Il voulut l'emmener; mais Jaïm refusa de le suivre. Hokitchen se vengea sur ses deux filles et sur son fils, en les faisant mourir par la main du bourreau. Quant à Jaïm il l'enferma dans une tour élevée (7), où elle eut à endurer toutes les violences et toutes les ignominies. Jaïm parvint à s'évader, et se réfugia sur le territoire d'Aksou. Après la soumission de K'ou-tcheu, Osman tira vengeance de plus de 30

(1) Le siège se prolongeant, les vivres commençaient à manquer en ville; Hokitchen et son frère n'y pouvaient plus tenir (Mém.).

(2) Déjà les musulmans Otoui, Hata-meth et Setibarti avaient instruit le général : nous sommes, avaient-ils dit, parfaitement au courant des affaires du pays musulman; à l'heure qu'il est, après un si long siège, la ville ne saurait plus tenir longtemps... Plaçons à chacun des deux passages un poste de 2000 soldats. Mais le général ne les écouta pas : Iarkachen, se dit-il, occupe la passe du Nord avec 300 soldats; au reste Hokitchen ne quittera pas la ville (Mém.).

(3) Pendant que nos troupes occupaient la porte orientale (Mém.).

(4) Et y massacrèrent le poste de 300 soldats (Mém.).

(5) Var. Araïar (Mém.).

(6) Iarkachen (Mém.).

(7) A l'ouest de la ville (Mém.).

de ses ennemis. Le gouvernement, à son tour, irrité de tant de désordres, fit mettre Arkachen à mort, comme coupable d'acte de violence et de concussion ; et il appela les troupes d'Ili, sous les ordres du général Tchao-houi et du major général Fou-te, au règlement des affaires de K'ou-tcheu. Le général fit la plus grande diligence possible ; il arriva à Aksou bien avant l'infanterie. La cavalerie au complet comptait un peu plus de 2000 chevaux montés par des hommes aguerris, Mantchoux et Solons. Le général prit les devants avec la cavalerie, laissant derrière le major général avec le reste des troupes. Il poussa vers Ierkand. Hokitchen résista. Il avait près de 100,000 hommes de troupes. Nous n'étions pas en nombre et les chevaux étaient fatigués. Non seulement la victoire fut impossible, mais encore nous fûmes acculés au pied des montagnes au sud de la ville (1). Le major général arrivait ; mais à quatre journées de marche d'Ierkand, il fut aussi entouré. 30 jours durant toute conmunication fut impossible entre les deux corps d'armée. On eut recours au ministère de la guerre, qui envoya Alisang comme général en chef avec 300 hommes. En route Alisang rencontra un troupeau de 700 chevaux qu'on menait aux pâturages. Il leur fit rebrousser chemin vers le lieu du blocus, marchant derrière eux, et recommandant de chercher les passages où il y avait beaucoup de poussière et de sable. Là il fit faire des évolutions nombreuses et rapides ; et dispersa la masse des soldats, leur ordonnant de crier de partout à la fois : « les troupes chinoises sont arrivées : elles comptent plus de 300,000 hommes ! » — Les musulmans à la vue du nuage de poussière élevé par les chevaux furent saisis de frayeur. Le major général en profita pour se dégager ; les soldats du camp vert se rallièrent peu à peu, se ranimèrent, et coururent aux montagnes du sud d'Ierkand. Le général, voyant la poussière qui s'élevait et entendant gronder le canon, comprit que les troupes impériales arrivaient. Avec les soldats bloqués il engagea une lutte corps à corps, pendant que les autres pressaient du dehors. Hokitchen fut défait, et rentra à Ierkand pour n'en plus sortir. Les troupes retournèrent à Aksou pour garder la ville où il n'y avait

(1) On appell e ces montagnes le Sipe de Ierkand (Mém.).

plus alors de postes de douane. L'empereur apprenant que nos armées étaient bloquées, dépêcha des troupes exercées de Mantchoux, de Chinois, de Solons et de Tchagars pour voler à leur secours, ordonnant la plus grande diligence. Ce renfort fut bientôt à Aksou; le général y laissa Stibarti pour garder la place, et partit lui-même avec Fou-te le général major, pendant qu'il avertissait par lettre Chougte et Alisang, de venir avec leurs troupes le rejoindre à Kachegar (1). Les musulmans de cet endroit ayant livré la ville, on en confia la garde à Hata-meth. Hokitchen, apprenant que nos forces étaient imposantes et que Kachegar avait fait sa soumission, quitta Ierkand avec tous les siens (2) pour gagner Hotan. Après s'être rendu maître d'Ierkand, le général y laissa Otoui pour garder la ville, et se rendit à Hotan. Hokitchen soutint un combat sous les murs de la ville; Aboutouklim, le meilleur de ses chefs, y périt frappé par la flèche d'un Solon, et lui-même fut complètement défait et mis en déroute (3). Alors les musulmans de Hotan firent leur reddition. Bouraton et son frère ayant des troupes démoralisées et insuffisantes, voyant d'ailleurs que le territoire musulman était partout entamé, se réfugièrent à Badakchan, et de là ils cherchèrent un abri dans l'Hindoustan. Le *K'an* de Badakchan; Sourtancha, de peur d'offenser l'empereur, arrêta, défit (4) et tua Bouraton et Hokitchen, puis offrit leurs têtes à l'empereur. La déroute fut bientôt complète (5). Le général rentra en triomphe à Ierkand, et fit distribuer à

(1) Ce renfort fut bientôt à Aksou. Le général Tchao-houi et le major Fou-te signifièrent à Alisang et à Chougte de charger Sebarti du poste de gouverneur d'Aksou et d'aller eux-mêmes à Kachegar avec leurs troupes (Mém.).

(2) Plusieurs milliers des siens (Mém.).

(3) Hokitchen opposa une vigoureuse résistance. Son principal soutien, le fougueux Aboutoklim, Akim-bek intrus de Ou-che, fut tué par la flèche d'un Solon (Mém.).

(4) Dans quatre combats qu'il leur livra (Mém.).

(5) Le nombre des morts et des prisonniers resta inconnu. Hokitchen n'avait pas d'enfants; Bouraton en avait deux; l'aîné, Samsak, s'enfuit avec mille des siens à Touimourcha. Il fut pris l'année suivante; on ignore comment il mourut. Le général Tchao-houi retourna à Iarkand avec ses troupes pour organiser les postes de garnison, y créer des *bek*, tracer les limites des juridictions et nommer aux emplois (Mém.).

ses braves des postes dans l'administration des impôts L'empereur au comble de la joie, mit le général au premier rang de la noblesse, le major général au second rang ; enfin il récompensa chaque chef selon ses mérites. Il donna à Otoui le titre de *Peile* (prince) et le fit Akim-bek d'Ierkand ; il mit Hata-meth parmi les premiers conseillers de l'empire, et le fit Akim-bek de Kachegar ; à Setibarti il confia le gouvernement d'Aksou comme Akim-bek. Osman fut nommé T'ai-ki de second rang et Akim-bek de K'ou-tch'eu. D'ailleurs on donna également des grades et des emplois aux musulmans ; le K'an (1), ainsi que les principaux chefs de Badakchan furent aussi gratifiés de récompenses. Pendant que Hokitchen était en révolte, les Akim du Nord des Eleuthes, à la tête de 19 *ngai-man*, lui firent la guerre (2). Après une résistance opiniâtre, Hokitchen fut défait, et son territoire, partagé entre les mandarins chinois, fit désormais partie de l'empire.

On lit dans Tch'ouenn-iuen : « Hokitchen, à un caractère fier et hautain joignait beaucoup d'astuce ; ce qui lui rendit impossible toute soumission à une autorité quelconque. Il était inhumain et cruel : être vaincu par lui, c'était la mort (3). Aujourd'hui, plus de 20 ans après sa mort, les musulmans tourans le pleurent encore à chaudes larmes. Depuis son bis-aïeul jusqu'à lui le peuple avait toujours gardé un attachement invisible à sa famille. Hokitchen lui-même voulait se montrer le digne héritier de ses aïeux ; il parvint à se concilier les cœurs. Après son retour d'Ili, le peuple prit en masse son parti, et se porta aux mêmes excès que lui : crever les yeux, amputer les pieds, arracher les entrailles, commettre tous les forfaits, rapt, viol, meurtre, et piller les villes comme les campagnes. Lorsque le peuple commença à désespérer de sa cause, on l'abandonna insensiblement. Cependant ses partisans refirent suffisamment

(1) Sourtancha (Mém.).

(2) Ils s'étaient déclarés contre Hokitchen et l'avaient combattu. On leur confia des charges et l'on distribua des terres à leur *Pour* moyennant tribut annuel. Désormais toutes les villes musulmanes étaient soumises à l'empire (Mém.).

(3) Var. Ce n'était pas un homme qu'on pouvait soumettre en lui infligeant une défaite (Mém.).

leurs forces pour résister encore deux ans aux armées chinoises, avant leur complète soumission. Le chef de l'expédition voulait qu'on mît à mort jusqu'au dernier prisonnier de guerre (1). Les habitants de K'ou-tch'eu furent seuls à retarder l'exécution de cette mesure sévère. Bientôt on apprit que Hokitchen était arrivé à Badakchan. Sourtancha envoya bien loin à sa rencontre une députation de notables chargée de lui offrir des moutons et du vin. Mais Hokitchen soupçonnant en eux des intentions hostiles, les fit mettre à mort. Sourtancha et son frère payèrent de leur tête le soupçon de cet homme féroce; vraiment ce fut le ciel qui lui redemanda la vie par nos mains (2) ! »

(A continuer).

(1) Les chefs de l'expédition visaient tous à se débarrasser de Hokitchen. Fallait-il que les habitants de K'ou-tch'eu le reçussent et retardassent ainsi le moment de nous délivrer de cette plaie ? (Mém.).

(2) Hokitchen voyant que Sourtancha n'était pas venu en personne, s'en fâcha, se plaignit de cette impolitesse et mit à mort ses envoyés. Sourtancha furieux fit une levée de troupes. Hokitchen et son frère périrent tous deux en combattant. Bientôt leur parti fut désorganisé et sans forces (Mém.).

LES "AUTOS" DE GIL VICENTE.

(*Suite*).

L'AUTO DE L'AME.

La scène du « vaqueiro « a permis d'apprécier le réalisme de Vicente. Comme nous l'avons dit, il transporta presque toujours sur son théâtre religieux le genre éminemment populaire en Portugal, la pastorale : ce fut sa principale veine ; nous la retrouverons plus loin dans ses « autos pastoris ». Avant de les aborder, il nous a paru bon de faire connaître le côté mystique de ce talent fécond. On verra comment il s'entend sur ces hauteurs où se sont complu, trop peut-être, les poètes espagnols et portugais. Sa physionomie poétique sera ainsi ébauchée au début dans ses principaux traits.

L'auto de l'âme est, dans toute la force du terme, un drame théologique. La lutte de l'homme contre le génie du mal, l'homme vainqueur par les mérites de l'Homme-Dieu, tel en est le fond. Comme on peut le prévoir par la première partie de cette donnée, il y aura des points de contact entre l'œuvre du vieux poète portugais et le Faust de Goethe. Mais Vicente ne renferme point son sujet dans un cadre concret et positif, comme l'a fait le poète allemand dans la première partie de son étrange tragédie ; il l'idéalise du premier coup ; il lui donne des contours vagues, éthérés, célestes. Ce n'est point l'homme qui paraît chez lui ; ce choix l'eût forcé à descendre, à créer une situation plus nettement déterminée : c'est l'âme, céleste voyageuse, qui chemine vers la patrie. Son ange la guide et lui rappelle sa divine destinée. Le démon la tente ; il fait sourire à ses yeux les appâts du monde, des bijoux, des parures, comme Méphistophélès le fait pour Marguerite. Et la pauvre âme est séduite ; elle se souille de l'argile terrestre, et sa marche s'appesantit ; elle volait tantôt, elle planait ; elle se traîne péniblement. Mais la voix de l'ange la réconforte et l'encourage, et enfin elle va tomber haletante entre les bras de l'Eglise, sa Mère, qui la nourrit et la sauve.

Il y a loin, on le voit par cette esquisse, de l'auto de l'âme à la poésie agreste, et l'homme qui saura rester vrai à ces deux extrémités, aura fait preuve d'une grande puissance de talent. Mais un sujet qui s'élance si haut, doit pourtant être retenu à terre par quelque chose : un drame semblable doit avoir une partie plus matérielle, plus tangible qui l'adapte à l'auditoire. Cette partie, Vicente l'emprunte à la fête qui fut l'occasion de sa pièce, et il l'a appropriée au goût de son auditoire. L'auto de l'âme fut composé pour le soir du Jeudi-Saint, par ordre du roi D. Emmanuel, et représenté en présence de la Cour au « paço da Ribeira ». C'était donc à la Passion que Vicente devait ramener son poème; le caractère liturgique des cérémonies de la grande semaine, de la semaine des douleurs, comme on dit en Portugal, devait s'y refléter. Les autos, comme les Mystères en Angleterre, en France, en Italie, étaient sortis de la liturgie catholique ; ils en étaient la continuation, le complément dramatique ; ils devaient en reproduire le symbolisme : le peuple, directeur en dernier ressort de tous les théâtres du monde, le voulait ainsi. Or, les choses saintes ne sortent pas impunément du milieu où Dieu les a voulues, où son Esprit les vivifie. Quand l'homme s'en mêle, il les gâte et les rapetisse ; il leur donne des aspects bizarres qu'elles n'ont point. Elles étaient grandes et sublimes dans l'église et dans les cérémonies du culte ; elles risquent de paraître ridicules, si on les en détache; toutes les choses, surtout les grandes, doivent rester à leur place.

C'est pourquoi sans doute le côté symbolique des Mystères et des autos nous choque avec raison; mais les âges de foi naïve, pour qui ils étaient faits, ne s'en choquaient pas du tout; ils le voulaient ainsi, et les poètes pensaient comme leur auditoire. Vicente eut les goûts du sien. Shakespeare, Corneille, Schiller et nos contemporains ont fait et font de même, souvent sans le savoir. Si grand qu'on soit, on est toujours dominé en quelque chose par les idées de son temps. Les défauts qui sortent de là, doivent-ils nous empêcher d'admirer des choses éternellement belles?

Cela dit, voici le drame tel qu'il est. L'argument que je traduis fera connaître de suite la scénification.

Je me suis attaché à la traduction la plus littérale possible, afin de mieux conserver la couleur de l'original.

« Comme il a été très nécessaire que nous eussions le long » de nos routes des hôtelleries pour le repos et la réfection » des voyageurs fatigués, ainsi, ç'a été une chose conve- » nable que, dans cette vie voyageuse, il y eût une hôtelière » pour restaurer et reposer les âmes qui cheminent vers » l'éternelle demeure de Dieu. Cette hôtelière des âmes, c'est » notre Mère, la Sainte-Eglise ; la table est l'autel, les mets » sont les insignes de la passion. C'est de cette allégorie que » traite l'œuvre suivante.

» Sur la scène est placée une table avec un siège. La » sainte Eglise vient avec ses quatre docteurs, saint Tho- » mas, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin. »

Et saint Augustin, le docteur de la grâce, est choisi par l'auteur pour dire le prologue.

Ce choix est intelligent et il s'harmonise avec l'œuvre. On nous permettra de citer ce début : il achèvera de faire comprendre les éléments matériels et symboliques du drame.

« Il fut nécessaire, amis, que sur cette triste route de la » vie, à cause des dangers extrêmes qui nous viennent des » ennemis, il y eût pour l'homme une sorte de refuge. Car » la pauvre nature humaine qui passe, se fatigue souvent » aux ardeurs de la lutte. Dans cette carrière de gloire, » pleine de mérites, il a fallu un lieu de repos pour les âmes.

» Un lieu de repos et des vivres : une table dressée en » plein jour, qui attende sans cesse l'homme pèlerin, avec » la nourriture revigorante que le Fils de Dieu sur la croix » nous acquit en souffrant. Sa mort fut un contrat : il » donna, pour nous donner le ciel, sa vie, prompte, sans » retard, par sentence jugée, en paiement pour l'avenir, et » sa vie fut reçue comme prix.

» Et voici où aboutit son entreprise en cette terre. Divine » hôtelière, notre Mère l'Eglise doit réconforter à ses dépens » toute âme voyageuse qui se présente à cette table avec » le Père et l'Ange gardien, son guide. Toute âme qui lui » est confiée, si elle s'affaiblit, si elle fléchit sous les fatigues » de la route, en arrivant à ce lieu de repos, se guérit. »

Les Mystères français étaient précédés de longs sermons pleins de trivialités. Ce prologue est court, et l'élévation du langage y voile ce que l'allégorie peut avoir de choquant pour un goût raffiné. Sur ce fond mystique paraissent deux figures idéales, l'ange et l'âme.

L'ange : « Ame humaine qui n'es formée d'aucune chose
» créée, que Dieu a faite très précieuse; séparée de la cor-
» ruption, revêtue d'un émail divin à la fournaise de la per-
» fection et de la gloire ; plante déposée dans cette vallée
» pour donner des fleurs célestes et odorantes, pour être un
» jour transplantée sur le penchant de ces hautes collines
» où naissent des beautés dont l'éclat l'emporte sur celui des
» roses, tu es plante et pourtant tu chemines ; car fixée ici,
» tu vas d'où tu es venue. Ta vraie patrie, c'est d'être héri-
» tière de la gloire que tu dois atteindre. Presse le pas.
» Ame fortunée que les anges aiment tant, ne dors pas ;
» ne t'arrête pas un seul instant; car la journée du voyage
» sera bientôt finie, si tu prends garde (1). »

L'âme : « Ange, toi qui es ma défense, aie les yeux sur
» ma faiblesse terrestre. Veille de toutes parts autour de
» moi, afin que ma richesse précieuse, mon trésor, ne soit
» point la proie des flammes. Entoure-moi toujours de ta
» protection ; car je m'avance bien craintive dans la lutte.
» O mon défenseur très cher, mon appui, que ton épée lumi-
» neuse me défende. Tiens toujours la main sur moi ; car
» j'ai peur que mes pieds ne s'embarrassent et que je ne
» tombe. »

Il faudrait avoir trempé sa plume aux sources de la grâce pour toucher à ces vers délicieux ; c'est divin, c'est éthéré. Les paroles de l'ange rappellent des vers d'Arbace dans Métastase dont on a fait (le comte de Maistre, je pense) l'application à l'âme.

L'onda dal mar divisa
Bagna la valle, e 'l monte ;
Va passaggiera
In fiume,
Va prigioniera
In fonte,
Mormora sempre, e geme,
Fin che non torna al mar,
Al mar, dov 'ella nacque,
Dove acquistò gli umori,
Dove da 'lunghi errori
Spera di riposar (2).

(1) Le manque de place nous oblige à renvoyer les textes à la livraison suivante.

(2) L'onde séparée de la mer baigne la vallée et la montagne ; elle va voyageuse dans le fleuve, elle va prisonnière dans la fontaine, elle murmure toujours et gémit, jusqu'à ce qu'elle retourne à la mer, à la mer où elle est née, où elle a pris des eaux, où, après de longs détours, elle espère se reposer. Metastasio. Artaserse. Atto 3, sc. 1.

C'est la même grâce ; mais je suis porté à voir plus d'élévation et une teinte plus riche, plus idéale dans Vicente.

Défends-moi, dit l'âme craintive et tremblante. L'ange : « C'est pourquoi je suis et pourquoi je suis venu. Mais enfin » il est en toi de m'aider à la résistance. Que ne t'occupent » ni les vanités, ni les richesses et leurs âpres rivalités. » Aie les yeux sur toi-même; car les pompes, les honneurs, » les grands héritages et toutes les vanités de la terre ne » sont qu'écueils et combats pour toi.

» Ton libre arbitre, à l'abri de toute contrainte, affranchi, » puissant, t'a été donné par le Pouvoir divin, par la Sou» veraineté suprême, afin que tu puisses rendre ton état glo» rieux. Il t'a donné un entendement, une volonté affranchie, » et à la base de ton être, il a mis la mémoire afin de te » rappeler que tu es créée pour la gloire.

» Et Dieu a vu que le métal dans lequel il t'a distillée » pour que tu sois capable de mériter, est très faible et mor» tel, et parce qu'il est si fragile, il m'envoie pour t'aider et » te défendre. Allons notre chemin. Prends garde de ne » point jeter les yeux en arrière; car l'ennemi s'apprête à » mettre une note au livre de ta gloire. Ne crois point » Satan : il est ton péril.

» Continue à prendre grand souci du but de ton voyage. » Souviens-toi que l'esprit qui veille avec soin au péché, che» mine sans rien craindre vers la gloire. Et dans les pièges » de l'enfer et dans les rêts ténébreux de la tristesse dressés » sur la route que tu parcours, ne va pas tomber. Belle » créature, suis la route des esprits de gloire. »

Telle est la première scène. Je ne m'arrêterai pas à relever certaine affectation, certains tours maniérés : il y a des taches dans ce cristal, sans doute. Mais, même à travers les affaiblissements d'une traduction, on a pu deviner quelque chose de l'intérêt qu'y prit l'auditoire : il se sentait vivre lui-même dans cette lumière suave, et chaque auditeur pouvait dire que cette âme, c'était lui.

L'ange prend les devants. Le diable vient et dit :

« Si pressée tu es, ô délicate, ô blanche colombe, où » vas-tu donc ainsi? Qui te trompe et qui te mène par le » chemin tant harassée que tu ne sais même plus si tu es » humaine. Ne prends ainsi souci de te tuer ; car tu es

» encore en âge de croître. Il y a du temps pour le plaisir, » comme il y en a pour le voyage : vis à ta volonté et » amuse-toi.

» Jouis, jouis des biens de la terre : tâche d'avoir la for- » tune et la puissance. Qui te bannit ainsi de la vie vers les » sentiers d'une triste montagne? Qui te parle de rêveries » absurdes en place des jouissances? Cette vie est un doux » et paisible repos, n'aie cure d'un autre paradis. Qui peut te » mettre sérieusement dans la tête de chercher un autre » abri paisible? »

L'âme : « Ne me retiens pas ici ; laisse-moi aller ; car » j'ai mis mon espoir en tout autre chose. »

Le diable : « Oh, repose-toi dans ce monde ; car tous font » ainsi. Existent-elles donc en vain, les richesses? Existent- » ils en vain, les plaisirs et les biens que distribue la fortune? » Ils ne sont pas en vain les plaisirs et les aliments. Ce sont » là toutes affections pures et naturelles des créatures.

» Tout cela a été créé pour l'homme. Mets donc du plaisir » dorénavant dans ton passage ici-bas. Repose-toi : tous se » sont reposés, qui ont passé avant toi par ce pélérinage » que tu accomplis. Tout ce que ta volonté veut, tout ce que » ton corps désire, que tout cela se fasse. Moque-toi de qui » voudrait te reprendre, de qui voudrait te martyriser ainsi » sans profit pour toi (pour l'amour de Dieu).

» Je changerais d'idée si j'étais de toi. Tu vas si triste, si » peinée, que c'est un tourment pour toi. Madame (senhora), » tu es dame souveraine et ne dois rien à personne ; sois » libre. »

Voilà la tentation : avec quelle douceur, quelle tendresse même ne s'insinue-t-elle pas au début ! Le Méphistophélès de Goethe est peut-être aussi adroit ; mais il est vulgaire et grossier ; il est viveur et libertin, quand il s'adresse à Marguerite :

Ihr wäret werth gleich in die Eh 'zu treten :
Ihr seid ein liebenswürdig Kind.

. . . .

Ist 's nicht ein Mann, sei 's derweil 'ein Galan

. . . .

Brauch oder nicht! Es giebt sich auch.

Le démon de Vicente est aussi bien habile ; il mêle à dose prudente l'erreur et la vérité ; il multiplie les interrogations,

éveille le doute. Ne cite-t-il pas un peu l'Ecriture? Il y a le temps de pleurer et le temps de rire, dit l'Ecclésiaste. Plus loin, cette allusion deviendra plus évidente; il ne fera que paraphraser la passage du texte sacré.

L'ange gardien avertit l'âme : nous avons tous entendu cette voix.

L'ange : « Oh, va donc, qui te retient? Comme tu viens » lentement vers la gloire! O mon Dieu, ô bien suprême! » personne ne met plus son honneur à se sauver! tu te fati- » gues déjà, âme précieuse! Tu t'abats si vite! Prends donc » courage! Ah, comme tu deviendrais empressée et pleine » de désirs, si tu voyais ce que tu gagnes dans ce voyage! » Cheminons, cheminons! Fais donc un effort, âme sainte » et brillante! »

Le diable : « A-t-on jamais vu semblables folies? Et pour- » quoi donc cet empressement si grand? Jouis de la vie! Tu » t'en vas sans dignité, pieds nus, pauvre, entièrement per- » due. Quel bien retires-tu de ton existence, dévorée par l'af- » fliction! Et ainsi ta vie n'est qu'une extravagance sans fin.

» Voyons. Revêts cette robe de soie; mets le bras par ici; » à présent, attends un peu. Oh, comme te voilà belle, » royalement belle! mais c'est que cela me paraît tout à fait » bien, à moi! Maintenant, marche un peu. Il te faudrait » des mules de Valence : les voici.., et tu es une femme du » bel air. Dispose tes bras de façon à te faire bien valoir... » c'est bien. Promène-toi dans toute ta splendeur : d'ici là » et de là ici... et mets-toi dans l'esprit que, pour le coup, » tu es charmante comme la rose. Tout te va parfaitement » bien. Donne-toi des aises. »

Le démon devient plus pressant. Il raille, il commande, il triomphe : l'âme est sa proie. C'est qu'au début de la tentation, elle ne lui avait opposé qu'une bien faible résistance :

Não me detenhais aqui,
Deixae-me ir, que em al me fundo.

« Ne me retiens pas ici; laisse-moi aller; car j'ai mon espoir en tout autre chose. »

Et Marguerite :

Ach nein, das geht jetzt noch nicht an
. . . .
Das ist des Landes nicht der Brauch.

« Oh non ! il ne s'agit pas encore de cela maintenant... Ce n'est pas l'usage à la campagne. »

Même timidité féminine de part et d'autre, même irrésolution qui fait deviner la victoire du tentateur. Mais le Démon du drame portugais ne prend point les détours de Méphistophélès. La scène de la cassette est bien belle dans Faust : on y assiste avec une pitié profonde à la première défaite de l'innocence. La scène de Vicente, où le diable fait la toilette de l'âme avec des sarcasmes mal déguisés, est brusque, saisissante, dramatique.

L'ange revient vers l'âme et lui dit :

« Que fais-tu donc là ?

» L'âme : Je fais ce que je vois faire dans le monde.

» L'ange : O âme, tu te perds et tu vas en courant te » jeter dans l'abîme. Autant tu marches en avant, autant tu » retournes en arrière et de travers. Tu as pris Satan le » ravisseur pour un marchand loyal, parce que tu l'as » voulu. »

Voilà le mot terrible et vrai !

« Oh, avance-toi avec soin ; car la Vierge glorieuse t'at» tend. Tu abandonnes le trône qui t'est réservé, ton héri» tage ; tu répudies ta gloire, ta véritable patrie. Laisse» moi là ces mules et toutes ces traîneries dont tu vas char» gée. Que la mort ne te prenne pas, grande dame comme » tu l'es, et ne sois pas ensevelie avec de tels désirs. »

L'âme. « Va, donne-moi ta main, va, par pitié et j'irai » aussi tant que je pourrai. »

L'ange a fait un effort suprême pour sauver cette âme au bord de l'abîme : elle est épuisée, sans force. Que se passe-t-il dans les profondeurs mystérieuses de la conscience en ce moment qui décide de tout ? Un mouvement de confiance et d'abandon à la grâce. Le poète l'a saisi, il ne dit rien de plus, et la situation est vivante.

Une chose frappe au courant de l'action dans le développement des caractères de l'ange et du démon. Il y a je ne sais quel calme céleste dans l'attitude du prémier, même aux moments les plus passionnés : il nous apparaît enveloppé de lumière. Le démon est remuant, rageur même quand il soupire et qu'il séduit. Il va tenter le dernier assaut.

Le diable : « Toutes choses avec raison ont leur saison.

» Madame, je te dirai ma manière de voir. Il y a le temps » de s'amuser et l'âge de grandir, et un autre âge pour com- » mander et triompher : c'est l'âge d'acquérir et d'amasser » les prospérités, tant qu'on peut.

» Il est encore bien tôt de penser à la mort. Il y a aussi » le temps de se repentir et d'aller au ciel. Mets-toi à la » mode de la Cour et jouis à l'aise de ton sort ; car tu es » née pour cela. L'or donc, pourquoi est-il fait, et les pierres » précieuses et les étoffes brochées d'or ? Et les robes de » soie pour qui sont-elles ? Tiens pour assuré que tout cela » est le lot des âmes les plus riches.

» Tu vois ici un collier d'or fort bien ouvragé et dix an- » neaux. A présent tu es en état de te marier et de faire » l'amour. (Méphistophélès l'a dit à Marguerite, mais du » premier coup, à la première entrevue, et il a dit plus). Tu » peux te voir dans ce miroir, et tu sauras que je n'ai pas » l'idée de te tromper. Et tu mettras ces pendants à chaque » oreille... Voilà qui est bien... Car les personnes soucieuses » du succès ont besoin de prudence. A l'heure qu'il est, je » te dis que je m'en vais bien content d'ici. »

L'âme. « Oh, comme je suis donc belle à présent, comme je » suis digne qu'on me serve, et sainte pour qu'on m'adore! »

L'âme s'est complue en elle-même, et elle est tombée. A quelle profondeur ? Le poète n'insiste pas sur ce point. Il reste dans le caractère mystique et idéal de son drame : une chute grossière l'en eût fait sortir. Sa faute passe comme un éclair : c'est la faute des anges. Marguerite dit en contemplant les bijoux que Méphistophélès a glissés dans son tiroir :

Wenn nur die Ohrring' meine wären!
Man sieht doch gleich anders drein.
Was hilft euch Schönheit, junges Blut?

« Si seulement ces pendants d'oreilles étaient à moi ! On » paraît tout autre en vérité avec ces bijoux-là. Que vous » sert la beauté seule, pauvre jeunesse ! »

A cette complaisance de l'âme en elle-même, Vicente ajoute l'orgueil, une pensée d'orgueil saisissante dans sa rapidité, et c'est tout ; mais c'est la différence d'un abîme.

L'ange. « Ame cruelle envers toi-même, obstinée que je

» devrais fuir au lieu de garder ! Tu places de l'argile sur » l'argile ; car tous ces colifichets ne sont qu'argile. O Seigneur, pourquoi permets-tu une telle guerre, qui bannit » loin de toi l'œuvre de tes mains dans le royaume de l'horreur.

» Te voilà sans doute plus alerte et plus libre que tu ne » l'étais auparavant pour marcher ? Non, tu es chargée et » embarrassée de choses qui devaient rester derrière toi » dédaignées. Tout cela se dépose aux portes du tombeau. » Ame sainte, qui t'aveugle ainsi, qui t'accable de ces vanités funestes ?

L'âme. « Cela ne me pèse en rien ; mais ma faible nature » m'embarrasse. Déjà je ne puis plus faire un pas, tant je » suis harassée, tant ma faiblesse est grande, tant je suis » privée de grâce. Seigneur, va, laisse-moi, car je ne sens » plus de remède en moi et je suis déjà en cet état... »

L'ange. « Au moins, fais encore deux pas, jusques au lieu » où demeure celle qui tient la nourriture céleste. Tu iras » là te reposer : tu mangeras un peu de son pain qui revigore ; car cette hôtelière est sans rivale à recevoir ceux » qui souffrent ou sont dans les larmes. »

L'âme. « Est-ce donc loin ? »

L'ange. « Ici tout près. Prends courage, ne t'abats point » et allons. Tout ce qui peut réparer tes forces, tu le trouveras là. Tu auras tout ce que tu voudras. L'hôtelière est » si gracieuse et elle va te combler de tant de faveurs... »

L'ame. « Qui est-elle ? »

L'ange. « C'ést la sainte Mère l'Eglise et ses saints docteurs, qui sont avec elle. Tu sortiras de là refaite et allègre, remplie de l'Esprit-Saint, et toute belle. O âme, » courage, encore un pas : tu n'as plus loin à marcher pour » trouver ton époux. »

Après la faute, la voix de l'ange a la sévérité de la justice. Et il raille comme Dieu raille Adam tombé. « Voici qu'il est devenu semblable à nous. » Dans Faust, c'est le génie du mal qui poursuit de ses sarcasmes Marguerite coupable, pour la faire tomber dans le désespoir. Qu'on se rappelle l'admirable scène de la cathédrale :

Wie anders, Gretchen, war dir's,
Als du noch voll Unschuld
Hier zum Altar trat'st...

Chez le poète catholique, le désespoir est à peine touché; son œuvre resplendit de pardon et d'espérance.

Le diable sent que sa proie lui échappe : il revient une dernière fois à la charge. Ses sophismes sont plus captieux : en maint endroit on reconnaîtra la voix du diable comme il a parlé et parlera toujours.

« Attends donc, où vas-tu? Cet empressement excessif est » déjà une sottise. Comment, toi, qui as de la fierté, tu » veux t'ensevelir à l'église sans être vieille? Donne-toi, » donne-toi au plaisir, car il y a bien des heures dans les » années de la vie qui sont faites pour cela. A l'heure où la » mort vient, tous les dommages que l'âme peut s'être faits, » se pardonnent à souhait.

» Donne un coup d'œil à tes affaires. Tu as certains écrits » relatifs à certaines fermes, dont tu as perdu beaucoup de » revenus. On prétend que tes parents ont été trompés ; le » procès sera bien peu de chose : ce sont là des causes qu'on » gagne en riant. Cite les parties mardi prochain et fais en » sorte que tes biens ne soient pas perdus. »

L'âme. « Tais-toi pour l'amour de Dieu. Laisse-moi, cesse » de me poursuivre ainsi. C'est bien assez d'obstacles semés » par toi sur la route de ceux qui doivent posséder les hauts » cieux, et ma vie se perd aux luttes que tu me suscites. » Laisse-moi porter remède aux dommages que, sans honte, » cruel, tu m'as déjà causés ; car je ne puis plus me mou- » voir, ni arriver au lieu où sera dissipé l'effet de ce poison. »

(A continuer). DUCARME.

NOTE SUR L'ÈRE DES PARSIS.

Dans sa *Chronology of ancient nations* (traduction anglaise des *Vestiges des générations du passé* d'Albîrûnî) le professeur Sachau dit (p. 138) que l'ère de Yezdekerd commence avec son règne, mais que l'ère des Zoroastriens (1) est fondée en en soustrayant 20 ans, car ils datent de l'année où Yezdekerd a été tué et l'empire national a cessé d'exister, et non de celle où il est monté sur le trône.

Il est bien connu que les Parsis de l'Inde datent leurs écrits et les colophons de leurs manuscrits en se basant sur les années de Yezdekerd, c'est-à-dire partant du commencement de son règne. Mais on n'a presque pas remarqué que beaucoup de manuscrits faits en Perse sont datés de la vingtième année du dernier Sassanide, du moment de sa mort; ce qui montre que leurs auteurs suivaient l'ère des Zoroastriens dont parle Albîrûnî.

Le plus ancien colophon que j'aie vu ainsi daté est un qui a passé de copie en copie et se trouve encore dans le manuscrit de la dernière partie du Dînkart apporté de Perse à Bombay en 1783 (2) et dans beaucoup de copies provenant de ce codex y compris le N° 13 de la collection de Haug à Munich. Dans cet ancien colophon, le point de départ de l'ère dont l'auteur s'est servi est clairement déterminé par les mots suivants : *Shnat* 369-*î akhar min shnat* 20-*î valman-ê-î Yazdakarto*; i. e. « l'année 369 qui est après l'an 20 de celui qui (fut) Yezdekerd. » La même expression est employée avec la date de 627 au commencement d'une copie d'un acte de contrat de mariage, conservé dans deux très anciens manuscrits pehlevis de Bombay, dont le contenu est écrit dans les *Haug's Essays*, 2ᵉ édit., pp. 109-112. Mais le plus souvent la phrase a été légèrement altérée ou corrompue, soit en changeant *valman* en *val*, en omettant *valman-ê-î* ou le second *shnat*, en écrivant *shnat val* pour *shnato* 20, ou en insérant le mot *pârsîk* avant *akhar*.

(1) *Aera magorum* (p. 184).
(2) V. *Muséon*, II, 74.

Une autre altération plus embarrassante est l'insertion de *barâ*, soit avant *valman-ê-î*, soit au lieu de ces mots. Cette altération paraît restreinte aux plus récents colophons. Le premier que j'aie vu se trouve dans une version pâzend d'un colophon daté de 896 et copié trois fois dans le vieux Rivâyêt L. 8, f. 129, 130, 150. — Le mot *barâ* ainsi employé n'est point du pehlevi pur, mais paraît mis pour le persan *ba*, l'équivalent spécial du pehlevi *pavan*, et la phrase de L. 8 peut se traduire : « l'an 896 après l'an 20 relativement à celui qui fut Yezdekerd. »

De ces diverses manières de dater à partir de l'an 20 de Yezdekerd j'ai noté 12 exemples ; tous se trouvent dans des datations écrites en Perse ou copiées, selon toute probabilité, des manuscrits rédigés en cette contrée. Les 12 exemples varient, quant à la date, de 369 à 1090 après l'an 20 de Yezdekerd. J'ai rencontré aussi 4 dates écrites en Perse et variant de 938 à 1075, partant toutes des années de ce roi. Mais comme deux d'entre elles se rencontrent dans des manuscrits qui portent aussi des dates de la même époque comptées de l'an 20, on se demande si les quatre premières doivent réellement être comptées de la première année du règne, comme les mots le disent.

Des dates pârsies écrites dans l'Inde je n'en connais qu'une qui puisse être estimée comme partant de l'an 20. Elle est au manuscrit K. 20, f. 51, où la phrase en question peut se lire ainsi : *Shnat* 720-*î pârsîk dên* 20 *val Yazdakart* ; mais il est probable que *dên* 20 (= *dênar*) n'est qu'une écriture irrégulière de *andar*, de même que nous trouvons le nom du démon *Andar* écrit *Adênar* dans Westergaard : fac-simile du Bundehesh, p. 5, l. 19. S'il en est ainsi, il faut lire : « l'année persane 720 relativement à Yezdekerd. »

Dans la même traduction du prof. Sachau il est dit aussi (p. 108) qu'Ahriman eut un fils, nommé Khazûrah, que tua Gâyômard. Ce passage est à remarquer en ce qu'il nous donne probablement la prononciation correcte du nom d'*Aîrzûr* (1) (Mkh. XXVII, 15) dont la forme pehlevie peut être lue *khîrzûr*.

E. W. West.

(1) Il en est ainsi dans le texte pehlevi. Neryoseng lit. *Arzûr*.

CHRONIQUE SCIENTIFIQUE.

— L'Académie royale de Belgique, dans sa séance du 15 décembre dernier, a nommé *associé étranger* M. Ch. de la Vallée, professeur à l'Université de Louvain.

L'Institut de France a décerné au professeur P. Van Beneden de l'Université de Louvain le *prix Cuvier*, accordé précédemment à Agassiz, Owen, Müller, Ehrenberg, Murchison, von Bäer et Heer. On sait que cette haute distinction s'accorde pour des services éminents rendus à la science pendant une longue carrière.

— Le professeur I. Pizzi, bien connu par ses travaux sur le *Shâh Nâmeh*, passe de l'Institut de Florence à l'Université royale de Turin.

L'Université de Leipzig vient de faire deux grandes pertes par la de deux de ses plus éminents professeurs, Georg Curtius et Ludwig Lange.

M. R. Pischel passe de Kiel à Halle. Le savant indianiste n'en sera que plus à même de continuer ses importants travaux. Il est remplacé à Kiel par le professeur Jacobi de Münster, remplacé lui-même par M. C. Bartholomae.

L'Egypt Exploration Fund. — On peut résumer comme suit l'ensemble des découvertes réalisées pendant la période des dernières fouilles. La découverte du site de Naukratis. 2. Découverte du seul temple grec ancien connu en Égypte. 3. Formation d'une riche collection d'outils grecs archaïques en fer du vi^e siècle avant J. C. et d'une collection de poteries grecques archaïques portant des inscriptions du vi^e et du viie siècles avant J. C. 4. Signalons enfin une série de poids égyptiens les seuls connus jusqu'ici.

A la séance du 28 et du 29 octobre 1885 les communications suivantes ont été faites à l'*Egypt Exploration Fund*. M. Flinders Petrie parle de *Naukratis*. M. C. T. Newton reprend le même sujet pour y comparer ses propres recherches à Branchideæ. M. Stuart Poole attire l'attention sur les découvertes de M. Petrie à Tanis, découvertes non moins importantes que celles faites à Naukratis. Il y a surtout des papyrus démotiques de très grande importance. Enfin M. Naville a résumé sa dernière campagne. Il a retrouvé à Kataneh les ruines d'un temple datant de l'époque des Hyksos, antérieur donc à Abraham. M. Naville croit aussi avoir retrouvé près de Saft-el-Henna la fameuse terre de Gosen.

M. Flinders Petrie qui continue ses explorations à Naukratis, a mis à nu un cimetière grec de l'époque des premiers Ptolémées. M. Griffith croit avoir identifié la ville d'Apis.

Association philologique américaine. — Au commencement du mois de juillet 1885, l'Association a tenu une session au collège de New-Haven. Voici les principaux sujets qui y ont été traités. M. Goodwin a parlé en faveur de la création d'une école américaine d'Athènes. M. John Avery a fait une communication sur le groupe linguistique tibéto-birman. Puis a suivi une intéressante discussion entre MM. March et Whitney à propos du récent article de M. Sievers, *Philology*, dans l'encyclopédie britannique. Citons encore l'essai très réussi de M. Harrison sur l'anglais nègre, celui de M. Whitney sur le 6e et 7e aoriste en sanscrit, de M. Platner sur trois recensions du Râmâyana. Espérons que nous ne tarderons pas trop longtemps à être mis en possession des actes de cet intéressant congrès.

Un Dictionnaire lapon. — Le premier vocabulaire dans cette langue vient de paraître à Christiana en norwégien et en latin. Il est temps qu'on se mette à l'étude scientifique de cet idiome : les derniers travaux datent de plus d'un siècle.

La langue japonaise et les caractères latins. — Le gouvernement japonais a pris la décision, pour mettre fin aux discussions des lettrés japonais sur la valeur des lettres, d'adopter la transcription en lettres romaines. Une commission composée de quatre Japonais et de deux Européens a été chargée de réduire cette idée en pratique. Elle a parfaitement réussi et vient de publier un dictionnaire japonais en caractères latins. Il vient aussi de paraitre la première livraison du *Romaji Zasshi*, revue publiée en japonais romanisé. Cette innovation importante pour la civilisation japonaise prend chaque jour une nouvelle extension. Le *Romaji Kai* ou association pour la romanisation du japonais compte déjà plus de 3000 membres.

Le dialecte malte. — Cette langue est celle des Paharis du Bengale. M. Droese vient de publier une introduction à l'étude de ce dialecte et un vocabulaire. Cette publication a un véritable intérêt philologique, le *Malto* étant le seul idiome dravidien parlé dans l'Inde septentrionale.

Les manuscrits orientaux de M. Trumpp ont été acquis par l'Université de Munich. Ce sont surtout des manuscrits *pushtu* et *sindhi*.

Manuscrits égyptiens du Louvre. — Le musée du Louvre vient d'acquérir trente et un papyrus démotiques datant surtout des règnes de Psammétique et d'Amasis. Cette nouvelle acquisition fait du musée parisien le plus riche dépôt de l'Europe.

Le temple de Mithra a Rome. — Pendant la construction de la nouvelle *Via del Statuto* on a trouvé à Rome un petit temple bien conservé. Ce temple était consacré au dieu persan Mithra dont le culte s'introduisit à Rome en 67 avant J.-C.

Anciennes inscriptions arabes. — M. Philippe Berger vient de publier, dans une brochure intitulée « *L'Arabie avant Mahomet d'après les*

inscriptions », une très intéressante étude pour l'épigraphie nabatéenne. Ces inscriptions ont révélé l'existence d'un nouveau dialecte peu étendu, mais très parfait. La mythologie s'éclaire aussi d'un jour nouveau. Le dieu *Tselem* dont il y est question, serait celui dont parle Amos (V, 26).

La stèle de Teïma. — M. de Lostalot vient d'acquérir pour la France cet important monument d'épigraphie araméenne qui date du v[e] siècle avant J.-C. On sait que cette stèle a conservé un acte d'éclectisme religieux, par lequel un individu étranger à la tribu des Teïmites élève la prétention que le culte qu'il rendra à son dieu particulier soit agréable aux dieux des Teïmites et que ceux-ci le protègent.

Fouilles de Cornutum. — On vient de découvrir en Autriche l'ancienne ville de Cornutum sur le Danube, où Marc Aurèle passa trois ans pendant sa campagne contre les Quades. On a déjà déblayé le forum d'un camp et les restes d'un temple de Mithra. Les fouilles ont mis au jour une belle statue d'Hercule et un grand nombre de menus objets.

Les édits d'Açoka. — M. Cunningham vient de trouver dans la ville de Mânsera au Punjab la septième version des édits d'Açoka. Écrite en caractères ariano-pâlis, elle contient seulement neuf édits, I-VIII, sur un rocher et XII sur un autre

Une inscription phénicienne a Malte. — Le D[r] Caruana a trouvé à Gozo une inscription phénicienne composée de quatre ou cinq caractères sur une des pierres monumentales d'un temple. Le fait est important à relever. C'est la première fois qu'on trouve des lettres phéniciennes associées avec des monuments mégalithiques.

Table des journaux orientaux. — M. J. Carletti annonce la publication d'un index des journaux suivants : Société asiatique de Londres, de Bombay, de Ceylon, de la Straits Branch, de la North China Branch, du Japon, de l'Indian archipelago, du Madras Journal et du journal de la Société orientale américaine. Voilà qui rendra bien des services aux travailleurs.

Découverte de monnaies romaines.—A Thüngersheim (près de Würzburg) on a trouvé les monnaies suivantes : une pièce d'or de Faustine, épouse de Marc-Aurèle, trois pièces d'or de Gallien et une pièce d'or de P. Cornelius Licinius, fils aîné de Gallien. Voir *Wochenschrift für K. Phil.*, p. 1152, pour la description et l'importance de ces monnaies.

L'Odyssée d'Homère. — L'examen des papyrus du fonds Regnier à Vienne a amené la découverte d'un fragment intéressant de l'*Odyssée* d'Homère. Cette copie date du II[e] siècle.

L'origine des Aryas. — Au congrès d'archéologie et d'histoire tenu à Anvers du 27 au 30 septembre, présidé par notre collaborateur M. le professeur Reusens, un autre de nos collaborateurs, M. J. Vanden Gheyn, a fait une conférence sur les plus récents travaux concernant les origines aryennes.

The Linguist. — Sous ce titre vient de paraitre à Londres un nou-

veau journal consacré aux études philologiques. On y admettra des articles en anglais, en français, en allemand, en espagnol et en hollandais.

MISSION ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE AU CAIRE. — Le second fascicule comprend les trois mémoires suivants : Maspéro, Recherches de trois ans dans la vallée du Nil. — Bouriant, Les papyrus de la nécropole d'Akhmîn. Ces papyrus sont écrits en un dialecte copte inconnu jusqu'ici aux philologues.— V.Loret, La littérature et la musique populaires dans la Haute Égypte.

L'ACROPOLE D'ATHÈNES.— Le Dr Dörpfeld a, dit-on, découvert sur l'acropolis, entre le Parthénon et l'Erechtheum les restes d'un palais préhistorique similaire à celui d'Hissarlik et de Tirynthe.

M. BIRCH, le doyen des égyptologues anglais, qui fut pendant cinquante ans conservateur du *British Museum*, est mort à Londres, le 27 décembre 1885. Cette perte sera vivement ressentie par la science.

THE ASIATIC QUARTERLY REVIEW. — Sous ce titre paraît depuis 1886 une nouvelle Revue qui sera spécialement consacrée à l'anglo-indianisme.

ÉPIGRAPHIE INDO-CHINOISE. — M. Aymonier vient d'être couronné récemment par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour ses travaux sur les inscriptions cambodgiennes. Ces travaux font ressortir plusieurs points d'histoire très intéressants. Signalons dans l'une des plus anciennes inscriptions la mention d'un personnage, qui donne une série de lectures quotidiennes sur le *Râmâyana* (1), les détails concernant la civilisation indienne du royaume de Champa (le *Cyamba* ou *Ciampa* de Marco Polo) et une liste de vingt noms royaux. Mentionnons aussi le récit d'une invasion javanaise en 788 et le nom donné par les inscriptions aux Annamites. Ce nom est celui de *Yun* qui rappelle le sanscrit *Yavana*

— La belle édition de l'Avesta par M. Geldner avance rapidement; nous avons déjà les Hâs 1-46 du Yaçna. Nous en souhaitons le prompt achèvement.

— Une circulaire nous annonce la fusion de la *Wochenschrift für klassische Philologie* avec la *Philologische Rundschau.* On ne peut qu'applaudir à ces réunions qui augmentent les forces des organes scientifiques et facilitent les études.

— L'imprimerie C. Drugulin de Leipzig nous envoie un spécimen de son *Bréviaire chaldéen* édité par le R. P. Bedjan. Nous n'avons pas à parler de cette œuvre importante pour le moment. Quant à l'impression elle est superbe et fait honneur à l'éditeur.

(1) Cette inscription daterait, semble-t-il, du VIIe siècle après J. C. Or, comme le remarque M. Max Müller (*The Academy*, 9 janv. p. 31), on n'a pas de preuves pour reculer la composition du Râmâyana au-delà du VIIe siècle après J. C.

COMPTES-RENDUS

Ἱστορία — τῆς Θεωρίας τῆς γνώσεως — ὑπὸ — Μαργαρίτου Εὐαγγελίδου. — Τεῦχος Α΄. — Ἐν Ἀθήναις — 1885.

Histoire de la théorie de la connaissance par MARGARITIS EVANGELIDIS — *Premier fascicule. Athènes* 1885.

Le pays où la philosophie vit le jour n'avait plus rien produit depuis des siècles.

Depuis sa délivrance, après un si long esclavage qui avait brisé son énergie, la Grèce montra sa grande vitalité en presque toutes les branches du savoir humain, mais en fait de philosophie elle n'avait rien produit jusqu'à présent qui eût quelque valeur. Cependant cette stérilité et cette torpeur apparente cachaient une force latente, il est vrai, mais prête toutefois à se manifester encore par des effets.

Cette persuasion est née en moi à la lecture du livre que je viens d'annoncer.

Je demande donc pardon aux lecteurs du *Muséon* si je suis dans cette récension un peu plus long que les usages ne l'admettent. C'est, il faut le dire, une entreprise hardie (l'auteur cependant montre n'avoir pas négligé d'essayer le *quid valeant humeri* d'Horace) que la composition d'une *Histoire de la théorie de la connaissance*, de cette nécessité de la pensée qui forme le caractère principal de la nature humaine, et que le grand stagirite définit si bien par son φύσει τοῦ εἰδέναι ὀρέγεται ἄνθρωπος.

C'est ce que se propose l'ouvrage dont nous avons sous les yeux le premier volume. Examinons-le :

Ce volume contient l'histoire de l'étude de la connaissance depuis le commencement des recherches philosophiques jusqu'à Socrate, qui ouvrit une période nouvelle à la science philosophique.

Vient d'abord un prologue, dans lequel l'auteur, après avoir exalté avec éloquence le penchant indomptable de l'homme pour la connaissance, trace de main de maître en traits larges et nets les deux grandes périodes de cette science; dont l'une, commençant avec l'origine de la philosophie, se termine au grand philosophe de Königsberg (que l'auteur appelle le Copernic de la philosophie); l'autre celle qui va de Kant jusqu'à nos jours. La première est pour lui *la période dogmatique*; la deuxième, *la période critique de la spéculation.*

Dans une autre partie du prologue notre auteur caractérise l'intelli-

gence dogmatique et critique, et, en dernier lieu la marche de la théorie de la connaissance dans la philosophie avant Socrate.

Entré de la sorte dans le sujet principal, il examine comment la question posée a été présentée dans l'antique école d'Ionie, et n'y trouve que quelques germes épars de la théorie de la connaissance, et ces germes cachés d'abord se développent peu à peu grâces aux Eléates, aux Pythagoriciens et à Héraclite, puis à Empédoclès, qui lui donne un caractère systématique, et ce système se montre dans Démocrite comme une hypothèse reliée cependant aux principes métaphysiques du système.

Chez Protagoras il se présente comme une théorie plus indépendante, mais marquée d'un caractère de scepticisme que conduit au renversement de toute vie théorique et pratique.

Ce scepticisme, cependant (l'auteur le démontre très bien page 130 et suiv.) était déjà en germe dans les systèmes philosophiques antérieurs ; et les théories des sophistes ne sont autre chose que la conséquence rigoureuse de la génération des philosophies précédentes.

C'est avec un soin louable, ce nous semble, que l'auteur s'attache à démontrer comment les thèses de chaque système dérivent des principes métaphysiques sur lesquels le système même est basé. Et il réussit toujours dans cette tâche avec un vrai bonheur, sans surcharger le lecteur d'interminables discussions, évitant en même temps d'être obscur et inintelligible.

A cette fin, l'auteur commence son exposé aux origines mêmes et il tire de cette méthode un excellent parti. Il cite toujours les textes sur lesquels il base ses opinions et n'affirme rien qu'il ne confirme par quelque témoignage très digne de foi. Cependant quoique la base principale de son travail soient les sources telles qu'elles ont été refaites par la nouvelle critique philologique, il connaît parfaitement tout ce qui a été dernièrement écrit sur son sujet, en usant avec discrétion et n'acceptant que les résultats certains ; il met ainsi ses lecteurs en garde contre les opinions hasardées.

L'auteur témoigne de sa science philologique et critique soit en corrigeant très heureusement par ci, par là les textes altérés, soit en découvrant, sous de noms étrangers, des opinions également étrangères ; ou enfin en dégageant les types réels des types erronés que la tradition nous a laissés

Ce qui nous frappe beaucoup aussi, c'est la langue de ce livre. Ceux qui vivent loin de la Grèce, ont des opinions souvent très erronées sur la langue néo-hellénique. Ce livre vient nous démontrer splendidement de quelle force, de quelle clarté est capable cette langue nouvelle quand elle est traitée par un esprit habile. Elle n'a que peu envier à l'ancienne. Mieux encore, la langue néo-hellénique se distingue par la souplesse de ses tours et par l'esprit analytique commun à toutes les langues

modernes. Pour le reste, il suffit de connaître la valeur des particules θά, νά, δὲν, τίνε, etc. pour que tout en connaissant le grec ancien on puisse lire le livre de M. Evangelidis plus facilement que Lucien ou Xénophon.

On m'accusera peut-être d'enthousiasme et l'on me reprochera de n'avoir point signalé les défauts de cet ouvrage ou les opinions qui diffèrent des miennes. J'en conviens, mais quant aux défauts je ne les ai point trouvés ou je les ai vus si petits que je n'ai point su en tenir compte me rappelant le mot d'Horace : *ubi plura nitent.*

V. D. Palumbo.

Épigraphie orientale. — *Aperçu sur la Sinaïtique et les épigraphes du mont Sinaï dans l'antiquité et considérations analytiques de l'Extrait du Mémoire de* M. le Baron Textor de Ravisi *(orientaliste).*

Il y a sur la valeur, la provenance et le déchiffrement des *inscriptions sinaïtiques*, les plus complètes divergences dans le monde des lettres. C'est une confusion qu'on peut même qualifier de *babelique.*

Cosmas Judicopleustres attribue toutes ces inscriptions épigraphiques à la migration du Législateur des Hébreux, Moïse. Forster et ses partisans ont développé et soutenu cette thèse de Cosmas Judicopleustres. Lottin de Laval est bien loin de partager les suppositions et les illusions du célèbre *bibliste* anglais, mais, tout en les combattant, il vient néanmoins à leur aide par quelques arguments nouveaux. Il attribue, quant à lui, ces épigraphes à une race *antique sémitique* ayant eu de grandes affinités avec l'Egypte encienne, ou à une *race araméenne* anté-islamique (les *Nabatéens*). Court de Gibelin y vit des mystères profonds. Niebuhr n'y vit rien. Volney les railla impitoyablement et plusieurs voyageurs de cette Ecole l'imitèrent. Lenormant, Ch., y découvra l'œuvre d'une population sédentaire chrétienne. Lepsius est du même avis. Etienne Quatremère ne les jugea pas dignes de l'attention.

L'Institut de France, en 1849, les signalait au Gouvernement Français Républicain comme un des points d'exploration notés parmi les *desiderata* les plus essentiels de l'Archéologie Orientale asiatique et africaine, et, sur ses conclusions, le Ministre Républicain de l'Instruction Publique déclarait ces monuments archéologiques et épigraphiques *très-précieux et des plus grands souvenirs de l'humanité.* Mais en 1851 sous l'Empire survint une *palinodie scientifique* du XVIII[e] siècle; l'Institut Impérial de France prétendait ne plus y découvrir même des *détails intéressants* sur l'histoire, les mœurs, la religion des peuples de l'Arabie Pétrée, et n'y voyait plus autre chose que l'expression des sentiments, des vœux d'individus isolés, et ne laissant pas supposer qu'ils offrissent des monuments tracés par les mains d'un gouvernement ou d'une corporation religieuse ou laïque.

CamilleRicque, lui, n'y voit que des constatations, des exclamations ou

des avis au voyageur qui traverse ces immenses solitudes. Pour Lottin de Laval, il est indiscutable que ces inscriptions sont bien antérieures au *christianisme*. Tuck fixe enfin leur date au IIe siècle de notre ère et les attribue sûrement à des *Arabes sabéistes*. Renan adopte ses conclusions. Stanley fixe aussi leur date au IIIe siècle ap. N. S. J.-C. et y voit l'œuvre de populations très-chrétiennes de cette époque historique. Beér les porte au IVe siècle et les regarde également comme les œuvres des chrétiens anciens. Burckhardt est du même avis. Lepsius partage les opinions du savant Orientaliste Beér. François Lenormant est du même avis. Puis Beér proposa ensuite un alphabet pour le déchiffrement de toutes ces inscriptions des Arabes catholiques romains et schismatiques et donna même la traduction de quelques-unes des *épigraphies chrétiennes* de cette époque.

Tuch adopta son alphabet tout en contestant sa haute valeur, et traduisit environ une vingtaine d'inscriptions dans sa *Sinaïtische Inschriften*. Mais les rares manuscrits de ces deux savants auteurs sinaïsants fourmillent d'erreurs.

Forster essaya, également, de traduire des épigraphes arabiques du mont Sinaï de l'Arabie-Pétrée au moyen de la langue hébraïque.

François Lenormant, également au moyen de l'hébreu ancien (carré).

Lottin de Laval, l'Orientaliste, a enfin très-rigoureusement combattu sur le terrain scieutifique les essais de déchiffrer ces inscriptions et a proposé de suite de transcrire au moyen des *caractères démotiques* afin de pouvoir traduire par l'*araméen*.

Camille Ricque, lui, transcrit et finit par faire des traductions avec le *phénicien*.

En présence de ces profondes divergences, disait M. le Baron Teylor de Ravisi : « Nous avons pensé, afin d'accélérer l'étude de la question, qu'il était de notre devoir de Président du Congrès provincial des Orientalistes de Saint-Etienne (Loire), de demander en France et à l'étranger les opinions des princi paux savants Orientalistes sinaïsants avec lesquels nous avions l'honneur d'être en correspondance, et, aussi, des spécialistes qui s'intéressent à cette branche des études arides de l'Orientalisme.

On donnera des citations textuelles des opinions communiquées par les Orientalistes français et étrangers qui nous enverront des mémoires intéressants sur les *épigraphes* de la montagne du Sinaï et cela dans le Bulletin, « *Egyptologie et Sinaïtique* » des travaux du premier Congrès provincial des Orientalistes de la 1re session de Saint-Etienne, France.

Aujourd'hui nous demandons à ce sujet que la lumière soit faite à la section d'épigraphie Orientale de la Société de l'Athénée Oriental de Paris pour compléter ces études sur l'Orientalisme sacré ou laïc des anciens. Cette compagnie savante pourra décider ses membres épigraphistes a s'en occuper.

Nous appelons donc l'attention sur cette question du déchiffrement des épigraphes anciens du mont Sinaï, car ils tendent à devenir rares vu l'incessante destruction qu'en font les voyageurs ou résidents de leur mains profânes, et les querelles des savants portent à la profanation de ces antiquités si précieuses.

JULIEN DUCHATEAU,
Orientaliste-Ethnographe,
Ancien Trésorier et Secrétaire de l'Athénée oriental de Paris.

Essais de mythologie et de religion comparée, par J. VAN DEN GHEYN, *M. R. A. S. Bruxelles, Société Belge de librairie*, 430 *pp. in-8°.*

Sous ce titre modeste, M. Van den Gheyn offre au public un ensemble de travaux dont plusieurs peuvent passer pour des modèles du genre. Ce qui frappe tout d'abord, c'est le vrai talent avec lequel l'auteur présente, sous une forme attrayante, les sujets les plus arides. Sans doute plusieurs essais ne sont que des travaux de vulgarisation; mais il en est d'autres où, avec beaucoup d'érudition et de sagacité, M. Vanden Gheyn, pénètre le premier dans des régions inexplorées. Eh tout cas, il n'en est aucun où le lecteur profane ne soit entraîné malgré lui et où il ne puisse être sûr de recueillir une idée complète du sujet.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à la mythologie comparée. La première étude nous est présentée comme une analyse de l'ouvrage du P. de Cara : « Esame critico etc. » qui fut accueilli avec tant de faveur par des savants de divers pays. On aurait tort de croire qu'il s'agisse ici d'une simple analyse. Les matières de ce genre ont été trop sérieusement étudiées par l'auteur lui-même pour que son résumé ne prenne plus d'une fois les allures d'une œuvre originale. Le lecteur trouvera ici résumés et jugés les divers systèmes de mythologie et de religion comparée, actuellement en vogue, et qui exercent tant d'influence sur les esprits. L'étude sur Mannhardt renferme bien des choses intéressantes pour les professeurs des cours d'humanités. Il en est de même de l'essai sur Cerbère, travail complétement original où l'auteur présente sous une forme particulièrement attachante le résultat de ses recherches persévérantes sur l'origine de ce mythe. Ce travail suffirait pour initier le lecteur aux méthodes modernes d'investigation mythologique. Les trois essais suivants ont rapport au *folk-lore*. Le *folk-lore* est une science toute récente; c'est la science des légendes populaires, des fables et superstitions traditionnelles, des contes de nourrice, si l'on veut. Futile en apparence, elle acquiert de l'importance pour celui qui trouve en elle le moyen de remonter aux conceptions enfantines des âges primitifs. « Le personnage d'Arlequin, » étude originale aura bientôt gagné à la cause du *folk-lore* le lecteur le plus rebelle. Viennent ensuite « Une légende indienne » et « Les contes lorrains ». Dans l'analyse des

travaux indologiques de M. Nève et de Mgr de Harlez, l'auteur paie un juste tribut à ces deux savants promoteurs des nouvelles études orientales en Belgique. « Les études éraniennes » ont un objet plus spécial. C'est un résumé des célèbres controverses relatives à l'Avesta de l'éranist belge contre Oppert et Geldner. Les vices profonds de la méthode exclusive et subjective de ce dernier sont mis ici en pleine lumière. — Les traces nombreuses laissées par les religions contemporaines sur le mazdéisme postavestique donnent un intérêt tout particulier à l'analyse. « La philosophie mazdéenne sous les Sassanides par le Dr L. Casartelli. » Ce travail révèle à la fois un orientaliste habile et un philosophe distingué. La seconde partie des *Essais* est consacrée d'abord aux langues de l'Asie centrale. Si dans les deux premiers chapitres, l'auteur expose, non sans leur communiquer une valeur nouvelle, les travaux de Tomaschek et de Biddulph, dans le troisième il nous donne les résultats de ses propres recherches linguistiques sur le Yidghah et le Yagnobi tels que les ouvrages des voyageurs nous les ont fait connaître. Ce chapitre est un des travaux les plus importants pour l'étude scientifique de ces idiomes récemment découverts. Dans une étude sur la huitième classe des verbes sanscrits l'auteur reprenant la conjecture de Bopp sur l'identité de ces verbes avec ceux de la 5me classe, s'attache à la justifier dans tous les détails. Comme toujours la discussion est nourrie d'une forte érudition ; la discussion de la nasale sonnante, en tant qu'elle rentre dans la matière, est bien réussie.

Viennent ensuite des études importantes et originales sur les mots sanscrits composés avec *pati* et sur le participe moyen en latin. On peut recommander cette dernière à l'attention toute spécial des professeurs de latin ; d'un autre côté elle sera accueillie avec non moins de faveur par les linguistes comme la première discussion complète de cette question si intéressante.Le volume se termine par un examen de divers systèmes de classification des langues.

Puisse cet ouvrage rencontrer en Belgique l'accueil favorable qu'il a trouvé déjà à l'étranger. Il est éminemment propre à répandre le goût d'études qui jusqu'ici n'y ont rencontré que de rares amateurs. Il est temps que notre pays si avancé sous d'autres rapports contribue, plus activement qu'il ne l'a fait jusqu'ici, au progrès d'un groupe de sciences aussi importantes (1).

(1) Ces lignes étaient écrites lorsque nous lûmes dans le compte-rendu de la séance du 20 nov. de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, de Paris : M. Alfred Maury présente l'ouvrage « Essai etc... » et signale cette publication comme un des livres les plus profonds qui aient été écrits sur ce sujet.

Kô-Kô-Wô-Rai.

La littérature japonaise est encore fort peu connue en Europe, quoiqu'elle soit très riche et très intéressante. On doit attribuer cela non seulement au peu d'étendue qu'a trouvé en Europe l'étude de cette langue jusqu'à présent, mais aussi à la difficulté de se procurer des ouvrages japonais et de les réimprimer, parce que nous manquons à peu près partout de types. Il est déjà fort louable qu'un imprimeur de Paris, Max Claye, ait fait graver les lettres du Kata-Kana et du Hira-Kana dans des formes élégantes que nous admirons dans les ouvrages sortis des presses de cette maison. Mais bien que, par ce moyen, on soit maintenant en état de reproduire, sans trop de difficultés, les ouvrages du Nippon, on ne peut par ce procédé seul se former à la lecture des écrits et imprimés indigènes où les lettres, souvent mêlées aux caractères chinois droits ou cursifs, revêtent des formes qui sont plus ou moins éloignées des types qu'on propose ordinairement dans nos livres. Comme au Japon on a l'habitude d'imprimer par la xylographie, les livres sont toujours le fac-simile exact du manuscrit de l'auteur qui souvent se permet toutes sortes de libertés en traçant ses lettres, chose fort admirée peut être dans l'Extrême-Orient, mais dont nous ne goûtons guère l'élégance que les insulaires du Nippon lui attribuent.

Qu'on ajoute encore à cela les produits de la littérature sinico-japonaise qui obligent le japonisant à savoir non seulement la langue chinoise, mais encore les caractères cursifs de cette langue surtout ce qu'on appelle le grand *Ts'ao*, et et on pourra se faire une idée des difficultés énormes que l'on rencontre dans l'étude de la littérature japonaise.

Cependant il est à espérer que, comme la civilisation européenne avec toutes ses inventions et ses procédés font tous les jours de nouveaux progrès dans cette lointaine contrée,

on adoptera aussi au Nippon notre manière d'imprimer avec des caractères, ce qui permettra de régulariser les belles formes des lettres et facilitera la lecture des documents imprimés (1).

Ces difficultés sont peut-être la cause aussi qu'on a fort peu traduit de la littérature japonaise. Parmi ces traductions on connaît surtout quelques morceaux du *Man-yô siu* ou « collection des dix mille feuilles », recueil d'anciennes poésies japonaises ; le *Tseu-tze-wen* ou « livre des mille mots » traduit en allemand par Hoffmann, les traductions plus récentes de M. de Rosny et de quelques autres.

Nous ne nous arrêterons pas plus longtemps à ces ouvrages dont la plupart sont encore presque inconnus au commun des mortels et ne se trouvent que dans les bibliothèques des savants qui ont fait leur spécialité de l'étude des langues de l'Extrême-Orient. Nous commençons ici la traduction d'un petit ouvrage philosophique du Japon, du *Kô-kô-wô-rai* ou *voie de la piété filiale* qui, en dehors des idées philosophiques et religieuses qui ont cours au Japon, nous donne aussi un spécimen curieux de l'éducation domestique des enfants chez les insulaires du Nippon.

Nous espérons pouvoir reproduire le texte original de l'ouvrage en hira-kana sous peu de temps, tout en appropriant ce texte aux besoins de ceux qui commencent l'étude de la langue japonaise.

Cependant il ne faut pas croire que le livre indiqué soit un produit du Japon. C'est une compilation d'extraits des livres sacrés de la Chine, et même souvent on trouve des passages reproduits mot à mot de l'original chinois.

L'auteur qui a signé son nom à la fin du livre, est O-Gava Yasu-waro. Il était âgé de soixante-onze ans lors de la composition du livre.

Ce vénérable vieillard a voulu laisser à la postérité un document qui prouvât en même temps sa connaissance de la littérature chinoise et son expérience dans l'éducation des enfants. Il a été imprimé vers l'an 1835 ou 1836.

Dans notre traduction nous avons moins cherché l'élégance du style que la fidélité. Le style est très- serré ; à

(1) Chose qui paraît se réaliser aujourd'hui.

cause de cela et par suite de la différence qui existe entre le génie de la langue japonaise et celui de la langue française nous avons éprouvé plus d'une fois des difficultés dans le choix des termes.

Nous avons cru devoir y ajouter des notes. Il nous aurait été facile de les augmenter considérablement, citant à chaque pas l'ouvrage chinois ou les ouvrages chinois où l'auteur a puisé ses idées ; mais nous n'y voyons qu'une utilité très restreinte dans ces sortes d'indications qui ne serviraient que les lecteurs au courant de la littérature, et des livres sacrés de l'Empire du Milieu et n'auraient aucun avantage pour ceux qui sont étrangers à cette littérature. Du reste les premiers peuvent faire très facilement cette comparaison par eux-mêmes.

Nous avons plutôt eu en vue l'utilité de ceux qui plus tard voudraient lire l'original. C'est pour eux que nous avons donné les indications grammaticales qui se trouvent parmi les notes. Nous avons tenu compte des autres lecteurs pour qui la traduction pourrait avoir des obscurités que les éclaircissements placés en-dessous du texte font disparaître.

KÔ-KÔ-WÔ-RAI. *La voie de la piété filiale.*

La piété filiale est la base de la vertu parce qu'elle constitue le premier devoir du genre humain. Tous les préceptes partent d'elle; c'est pourquoi la piété est aussi appelée la base de toutes les actions (1).

Parmi les êtres qui naissent entre le ciel et la terre, l'homme est considéré comme le plus noble ; au milieu des actions humaines il n'y en a pas de plus grandes que la

(1) Dans cette espèce d'introduction à son sujet l'auteur du traité nous donne deux raisons qui prouvent que la piété filiale est la base de toutes les vertus ; parce qu'elle constitue le premier devoir du genre humain et parce que tous les préceptes partent d'elle.

Ici le mot « vertu, *toku* » doit être pris au pluriel, pour toutes les vertus que l'homme doit pratiquer dans la vie, c'est pourquoi l'auteur remplace *toku* plus loin par *hiyaku-kô action*. L'expression japonaise est bien plus expressive : « *tsutome-nisite.* »

piété filiale (1). Aussi ceux qui même pour peu de temps ne comprennent pas cette voie, doivent être regardés comme inférieurs aux oiseaux et animaux (2). Et d'abord, parce que les bienfaits des parents sont très grands, ils doivent être reconnus inestimables.

En outre pendant que vous étiez dans le sein maternel, les souffrances de la mère, l'anxiété du père ne sont pas des troubles d'une matinée et d'une soirée (3). Elle demande un accouchement heureux aux Camis et à Bouddha, elle prend ses précautions, enfin, la dixième lune étant passée, elle donne à l'enfant la vie dans ce monde (4). Elle ne fait pas attention aux ordures qui se trouvent dans les linges (5); toute la journée elle le porte entre ses bras (6), elle lui donne le sein 7(), de toute la nuit elle ne s'adonne pas au sommeil; dans le temps froid, elle le rechauffe et dans les chaleurs elle le rafraîchit; s'il a une maladie, elle ressent la maladie en son propre corps; et quoique l'enfant soit bien portant et ait crû en bonne santé, elle pense à ajouter du mieux au bien; tous les jours, toutes les nuits, elle souffre à cause de son fils des amertumes et des troubles sans fin. Oh, vraiment, il ne suffit pas de comparer à une haute

(1) Ici encore l'auteur identifie *action* et *vertu*, parce que la vertu se montre dans l'action. Au lieu du mot chinois pour exprimer action *hiyaku-kô* il prend ici le mot japonais *okonahi*.

(2) Cette voie, *kono mitsi*, le chemin de la piété filiale. Il est intéressant de comparer cette expression avec celle des Actes des Apôtres, cap. IX, 2. « *Oiseaux et animaux*, *kin-xiu* i. e. les animaux en général d'après la locution sinico-japonaise.

(3) Dans la phrase japonaise il n'y a pas de sujet; on peut aussi bien y suppléer *pendant* que *l'enfant*, etc. Nous avons préféré y mettre le pronom personnel, bien qu'on ne l'emploie pas très-souvent en japonais. « *Tai-nai*, » est toujours employé dans le sens de ventre de la mère. — « Troubles d'une matinéeet d'une soirée, » expression japonaise pour dire « de courte durée. »

(4) Le mot sinico-japonais *Ansan* ne signifie pas simplement *accouchement*, mais a toujours l'idée accessoire d'accouchement heureux. Les Câmis sont les esprits vénérés par les Japonais.

(5) Jap. *mutsuki*, étoffe qui se met aux parties extérieures de l'enfant, afin qu'il ne se salisse pas. (V. Pagès, dict.).

(6) *Idaki* ne signifie pas ici « embrasser, » mais « avoir dans ses bras. »

(7) Le texte japonais est plus expressif, car *kukume* veut dire « donner à manger en mettant dans la bouche des enfants. »

montagne ou à l'océan la grandeur de cette loi naturelle, la profondeur de ces bienfaits, le sublime d'une pareille affection (1).

Quelque grand que soit le nombre de services rendus (par le bon fils), c'est une chose misérable, et encore bien plus terrible que de ne pas arriver à en rendre un seul (reçu des parents) par dix mille (2).

Au surplus les parents pleins de miséricorde pardonnent encore cela (à leurs fils) (3).

Cela étant ainsi, il faut considérer comme chose importante le respect à leur égard et les servir par amour, et ni jour ni nuit il ne faudra négliger de remplir les devoirs de la piété filiale pour autant qu'il est possible (4).

Parce que généralement nous considérons notre corps comme une chose qui nous appartient en propre, nous sommes souvent désobéissants envers nos parents.

Le commencement de la piété filiale c'est de ne pas oser endommager un corps lequel nous avons dès son origine reçu tout entier de nos parents jusqu'aux bouts des cheveux et de la barbe, sans en excepter la moindre partie du corps pas même de la peau (5). La nature de l'homme est bonne (6),

(1) L'auteur donne en peu de mots et avec beaucoup de vivacité toute la vie de la mère qui a un enfant et il termine par une comparaison. « *Il ne suffit pas* » dit-il, *tarazu*, c'est-à-dire « on ne serait pas dans le vrai, on ne pourrait. » Les expressions japonaises sont assez difficiles à rendre pour notre langue. « *Tensci-no mitsi takaki* » litt. Le chemin de la loi naturelle est élevé, haut, « *onkei fukaki*, » les bienfaits sont si profonds, « *itsukusimi-no arigataki*, » l'affection est une chose si sainte qu'on ne pourrait les comparer à une haute montagne (*tai-san*) ou à l'océan (sô-kai).

(2) Cette phrase quoique très-claire en japonais, devient un peu obscure en français par suite de la différence entre le génie de ces deux langues. Le sens en est que, quelque bien que le fils remplisse ses devoirs, dix mille services rendus à ses parents ne peuvent récompenser un seul reçu d'eux : la vie.

(3) *Cela (kore)*, c'est-à-dire qu'il ne peut rendre les services reçus d'eux. Ce peu de mots dépeignent exactement l'idée de la dépendance que dans l'Extrême-Orient les parents considèrent comme devant être celle de leurs enfants.

(4) *Pourtant* i. e. quand même on ne pourrait jamais rendre l'amour et les services de nos parents, et encore qu'ils ne l'exigent pas de nous, il faudra pourtant, etc.

(5) Pour ce passage cf. *Hiao-King*, chap. I.

(6) Litt. *La nature de l'homme est un bien* (zon).

la méchanceté humaine n'existe pas (1). Mais pendant que l'on grandit avec les années le cœur se trouble et s'agite de différentes manières, se laisse aller à des excès, ou blesse la vertu, nuit au corps, déshonore le nom de ses aïeux et de ses parents : choses qui assurément arrivent par la désobéissance (2).

Plutôt, depuis la première jeunesse il ne faut jamais désobéir à ses parents, par exemple, si vous êtes appelé, il faut de suite répondre, les mains respectueusement appuyées sur la terre (3), écoutant sans perdre une seule parole (4).

Le matin il faut se lever de bonne heure, se laver les mains et le visage, se rincer la bouche et adorer les Camis et Bouddha.

Au commencement des trois repas, en sortant et en rentrant, ou quand on va se coucher, toujours faut-il donner quelque témoignage de respect (envers ses parents).

Que votre maintien soit grave, que votre bouche ne prononce pas d'injure, qu'elle ne dise aucun mensonge (5). Le mauvais jeu, la plaisanterie, le meurtre inutile, la dispute, et d'autres choses semblables, sont ce que vous devez éviter (6). Les enfants, les domestiques, les garçons de boutique,

(1) La nature essentiellement bonne de l'homme est un des points fondamentaux de la doctrine des lettrés chinois qui se trouve exprimée dans maints endroits de leurs livres; conf. *Legge. Chinese Classics*, vol. I. p. 182 et *Meng-tseu*, édit. de *Legge*, p. 78, 110; 278 et d'autres endroits. Le mot sinico-japonais, en cet endroit *akusin*, est rendu dans les dictionnaires japonais par *asii kokoro*.

(2) Les noms des aïeux sont infiniment respectés par les Chinois et Japonais.

(3) *Te-woo tsukaye*, expression qui manque chez Pagès, qui a cependant *te-woo tsuku, placer ou appuyer les mains sur la terre* (p. 782); dans cette position les enfants et d'autres inférieurs reçoivent les ordres. Cette expression se trouve dans le dictionnaire japonais « Dai-Fuku setsu-you mu-zin zô. »

(4) *Écoutant uketamavari*, i. e. entendre en faisant honneur à la personne, à qui on parle.

(5) Dans la traduction nous avons mis la deuxième personne; en japonais, comme dans d'autres langues agglutinantes, la phrase est conçue dans un sens général sans indication de personne.

(6) Tuer un être vivant est défendu par le premier des cinq préceptes de Bouddha, appelés *go-kai*. Le mot employé ici *setsusyô* a aussi la signification de péché contre trois des dix commandements laissés par écrit par *Chaka*, (tuer, voler et commettre le péché de la chair).

les servantes, les étrangers et d'autres êtres vivants, quand même ils ne seraient que du genre des chiens, chats ou poules, nous ne devons évidemment pas les frapper sans raison (1). Communément il ne faut pas commettre d'impolitesse, ni avoir le verbe haut, ni maudire la mémoire des hommes ni nuire (2). Il ne faut pas blâmer les mets ou les vêtements, ni nuire à son estomac en faisant des excès dans le manger, ou en buvant trop de thé ou d'eau (3).

De même on ne peut s'exposer à un accident en grimpant sur une haute montagne, en s'approchant trop d'un abîme ou d'un cours d'eau, ou en faisant quelque autre action périlleuse.

Il ne faut pas aller s'amuser dans le lointain, et avant d'aller s'amuser, il faut dire (la place où l'on va). Depuis la septième ou huitième année les filles et les garçons ne doivent plus être ensemble dans la même place, ils doivent considérer comme honteux de jouer ensemble.

En tout cas une bonne tenue depuis la première jeunesse est une coutume des plus importantes (4). Il n'est pas nécessaire de désigner une à une les autres paroles et actions (5).

Surtout il faut s'abstenir de toute chose qu'on dit mauvaise, puisque l'on peut croire bonnes telles mêmes qui ne sont pas qualifiées ainsi.

Quand, vers la huitième ou neuvième année vous commencez à apprendre à écrire, vous ne devez pas désobéir aux commandements et à l'enseignement du maître; les règles des lettres chinoises, de l'abaque (6), de la politesse,

(1) Le mot *étranger* s'entend de toute la série énumérée, car il se trouve à la tête de la phrase japonaise (*yoso-no* i. e. de dehors). Jap. *midari-ni* i. e. avec désordre (sans raison).

(2) *La mémoire des hommes*, jap. *fito-no kô-schi* i. e. vie ou œuvres de quelqu'un et spécialement les exemples bons ou mauvais qu'on laisse après la mort. Ici on parle en général de la mémoire des hommes, comme l'indique le verbe *sosiri* maudire.

(3) *Ko-goto i u* signifie : *dire beaucoup de bagatelles*, nous l'avons traduit par *blâmer*. (V. Pagès).

(4) *Une bonne tenue* dans ses habits, *giyô gi*.

(5) i. e. Ce que nous avons dit jusqu'ici suffit sans entrer dans de plus amples détails quant aux paroles et actions.

(6) *Abaque*, jap. *soroban* est un tableau garni de grains enfilés de laiton, dont les Japonais et Chinois se servent pour faire les comptes. — *Les règles*, *mitsi*, proprement *le chemin*, v. la remarque n° 3.

toute autre branche d'enseignement qui concourt à la culture des arts libéraux, d'après son état et ses offices, tout cela doit s'apprendre au moyen d'un maître (1).

A l'âge de quinze ans, le devoir de l'adulte consiste à ne plus employer le temps à commettre des frivolités; mais dès lors il doit appliquer ses forces à rendre son cœur droit et fidèle, à se gouverner lui-même, à connaître les raisons des choses, à apprendre les règles pour gouverner la maison, à connaître et garder la piété filiale, l'amour fraternel, les obligations envers les supérieurs et la loyauté (2).

La piété filiale commence avec l'obéissance envers les parents, continue par l'obéissance envers le supérieur et finit par relever l'homme (3).

Dans l'obéissance envers son père on doit le vénérer juste-

(1) *Les arts libéraux gei-nou (jap. yoki sivasa).* Ils sont divisés en deux classes, d'abord les *ghei* qui sont la civilité ou *rei*, la musique ou *gaku*, l'exercice de l'arc ou *sya*, l'équitation ou *gio*, l'art d'écrire ou *syo* et celui de chanter ou *su*; ensuite les *nou*, qui sont l'art de jouer d'un instrument, spécialement du clavecin ou *kin*, l'art de jouer au go, ou *gi*, l'art d'écrire ou *siyo* et celui de peindre ou *gua*.

« Ordinairement cependant les enfants japonais étudient spécialement la calligraphie depuis l'âge de cinq à six ans jusqu'à douze ou treize; et ils s'exercent à lire les livres depuis leur septième année jusqu'à leur quatorzième ou quinzième, époque où ils commencent l'étude de la langue et de la littérature chinoise, tant en elle même que dans ses rapports avec leur idiome national. » (De Rosny).

(2) « De connaître la raison des choses. » C'est la philosophie chinoise. Ici l'auteur énumère brièvement tout ce que les jeunes gens du Japon (et de la Chine) apprennent et doivent savoir. On trouvera tout cela plus détaillé dans l'ouvrage chinois « *Ta-Hio*,» la grande étude de Confoutsé. Le *Ta-Hio* est le premier des quatre livres sacrés et une sorte de traité de politique et de morale, divisé en onze chapitres où l'on développe les principes de Confoutsé, relativement aux devoirs qui régissent l'homme, la famille et l'état. Voir aussi le *Tchoung-Young*. — *Les obligations envers les supérieurs*, jap. *tsiu* proprement : les services à rendre aux supérieurs.

(3) On voit par cette phrase, qui est tirée presque littéralement du *Siao-hio*, que par pitié filiale (Kô) on entend dans l'Extrême Orient l'ensemble des devoirs que l'on a à accomplir non seulement envers les parents, mais envers tous les supérieurs et envers soi-même *(mi-wo tatsuru-ni wowaru)*. Nous donnerons comme conclusion un aperçu de ces devoirs tirés du *Hiao-King* qui fera mieux comprendre tout ce traité.

Une tradition complète du *Siao-hio* et du commentaire de Tchen-Siuen par de Harlez est en voie de publication dans les *Annales du Musée Guimet*; mais nous n'avons pu encore en user.

ment. Bien que nous ayons deux parents, c'est surtout la mère envers laquelle notre amour doit être le plus grand. Quant au service du prince, comme les égards qui lui sont dus ressemblent aux devoirs envers les parents, nous devons le vénérer avec crainte. Comme l'amour pour notre mère doit participer à la crainte respectueuse envers le prince, ce dernier devient pour vous un père (1).

A cause de cela on n'a jamais entendu dire depuis la plus haute antiquité que celui qui a bien obéi à ses parents, en homme qui connaît la piété filiale, ait failli dans le service du prince (2).

Quant à l'amour fraternel et quant à l'affection pour ses amis, on doit en tout modeler sa déférence sur les devoirs qu'on a envers ses parents, car la différence en cela n'est que le plus ou moins. Par exemple, envers ses propres parents, ses frères et les membres de sa famille l'amour est très grand, envers les parents et les frères d'autrui l'amour n'est pas si intense (3).

Mais si, contrairement à cela, tandis que l'on n'aime pas ses propres parents, on a de l'affection pour les étrangers, on sépare le commencement de la fin, on blesse la vertu et on enfreind les rites (4).

A cause de cela, si le père doit être juste et miséricordieux, le fils aussi doit être plein d'amour filial. Ne pas remplir ses devoirs depuis le commencement jusqu'à la fin est un péché; et il faut nécessairement qu'un tel homme (qui oublie ses devoirs) soit atteint de peines (5).

Ensuite, la déférence qu'on doit au frère aîné, s'appelle

(1) « On doit vénérer *justement* son père » veut dire : on doit le respecter, vénérer d'après les lois de la morale. — *Kimi* peut et doit ici s'entendre surtout du prince, et ensuite de tout supérieur légitime.

(2) *En homme qui connaît la piété filiale*, en japonais l'expression est plus serrée *Kô-kô-no hito*.

(3) *L'amour n'est pas si intense* : le mot japonais *usui* désigne une chose peu dense, déliée.

(4) D'après le *Ta-hio* (la Grande Etude) la sagesse consiste surtout en ce qu'on sache distinguer le commencement d'avec la fin, c'est-à-dire à donner à chaque chose et à chaque personne ce qu'on lui doit dans une juste mesure. *Vide Legge, Chinese Classics*, vol. I, pag. 221 et 223.

(5) Les peines dont parle ici l'auteur, sont les peines morales, car le mot japonais employé ici (*urei*) veut dire proprement : *tristesse*. Cette tristesse intérieure n'est autre que la sanction de la loi naturelle. Cf. le quatrième commandement du décalogue,

amour fraternel (1). En pratiquant cette déférence quand on est en rapport avec des personnes plus âgées, on se montre homme droit et parfait (2).

En général vous ne devez pas prendre le devant sur les autres, et vous devez d'abord leur faire un bon accueil. Celui qui respecte les autres, sera respecté par eux; et celui qui aime les autres, sera aimé des autres.

On doit se tenir éloigné des méchants, s'attacher aux vertueux, et comme ami prendre un homme qui peut nous être utile. Cet ami est alors un compagnon de la vertu (3).

Il ne faut pas faire attention à la condition sociale ni à l'âge. Aussi ne changeant pas vos engagements, et accomplissant fidèlement la parole donnée, vous mettrez en elle (dans cette amitié) de la sincérité. Si vous vous liez d'amitié avec des gens vertueux, vous n'aurez pas de peine à vous attacher à la vertu (4), Après cela (5) l'essence (6) de la piété filiale, il faut le dire, consiste en ce qu'on s'efforce constamment à réjouir le cœur de ses parents et à leur plaire.

Désirant accorder le repos à ses parents, il (le fils) doit tout d'abord se lever de bonne heure le matin et se coucher tard le soir pour pouvoir faire avec amour la besogne ordinaire de la famille (7).

Les militaires et les savants, les agriculteurs et les artisans, tous enfin qui exercent un métier doivent jour et nuit méditer, sans se laisser aller à la négligence, les moyens de pourvoir à leur vie.

On appelle sages ceux qui suivent la bonne voie dans cette vie.

Quand vous n'avez pas d'occupation pour le moment, il ne

(1) En sinico-japonais *tei*.

(2) Donc non seulement envers les frères aînés, mais aussi envers tous ceux qui sont plus âgés, on doit pratiquer le *tei*.

(3) C'est-à-dire : le lien de l'amitié dans le cas précité sera la vertu. Il ressort de là aussi que, quand l'auteur donne aux jeunes gens le conseil de choisir comme ami un homme qui leur peut être utile, il s'agit plutôt de l'utilité morale que de l'utilité matérielle.

(4) Cf. *Lun-yu* d'où sont tirés ces passages.

(5) I. c. après ce qu'on a dit jusqu'ici.

(6) Sinico-jap. « Kan-yu » i. c. chose nécessaire et importante.

(7) « La besogne ordinaire de la famille. » Sinico-japonais *Ka-gefu* ou *Ka-gió*, exercice et pratique d'un art propre à une famille.

faut pas laisser vagabonder votre esprit et en désirer une autre (1).

Dans un proverbe il est dit que l'âme ne change pas en s'appropriant un art quelconque (2). Qui donc regarderait comme une honte la profession transmise par les ancêtres bien que cette profession fût des plus humbles?

Du reste la pauvreté et la richesse dépendent du décret du ciel et sont des biens de la fortune.

Dans la vie humaine il faut toujours remplir ses obligations; et quand on les remplit, on n'est jamais pauvre, parce que, dans l'accomplissement de ses devoirs, on aura toujours (ce qu'il faut) pour ne manquer de rien. Car, comme on dit, la pauvreté ne peut atteindre l'application (3).

Si l'homme n'a pas d'occupations réglées, son âme n'est pas réglée non plus.

L'homme qui par dégoût se laisse aller au mal, aboutira à la pauvreté. A cause de cela, si l'on n'a rien à faire il faut de suite reprendre les occupations ordinaires de la famille.

On doit surtout respecter et garder les lois de l'empire, prendre garde à ce qu'on possède, éviter l'arrogance et ne pas convoiter des gains injustes, ne pas emprunter de l'argent, ne pas manquer aux convenances du monde et régir sa famille conformément à la raison (4).

(1) Ce passage se comprend des castes. Quand dans sa propre branche on n'a pas d'occupation, il ne faut pas désirer une autre branche, un autre métier. Ce qui suit rend le texte plus clair.

(2) Le proverbe en question est, d'après Pagès, *Dict. jap.* « *Mannô ichchin* » qu'il traduit « Quoiqu'il y ait mille bonnes idées en un homme, s'il est mauvais, ou s'il a de mauvaises inclinations, il ne profite en rien. » Ici cependant l'auteur paraît avoir attaché un autre sens à ce proverbe, comme il ressort du passage suivant. Car le contexte fait comprendre que quand même la profession des ancêtres aurait été une des plus humbles, ils pouvaient bien avoir, en dépit de cela, de grandes qualités d'esprit et de cœur.

(3) *La pauvreté ne peut atteindre l'application.* Le verbe *oi-tsuku* signifie *atteindre quelqu'un en courant derrière lui* d'où cette figure est prise.

(4) *prendre garde à ce qu'on possède*, sinico-japonais *bunghen*, mot qui signifie « l'importance et la qualité des objets qu'on possède, » et de là « richesses. » Ici formant contraste avec « gains injustes » *hidô-no riyeki*, qui ont rapport aux prochains, et avec *seken-no giri* « les convenances, » ou littéralement « La perfection du monde, » par quels mots on comprend les règles de la politesse. Ce serait une grave faute dans l'Extrême Orient que de manquer aux règles de la politesse, qui ont toujours été l'objet des soins

En particulier, ceux qui cultivent les champs, doivent surtout dès le grand matin, ayant encore les étoiles au-dessus de leurs têtes, se rendre aux champs, et travailler la terre avec assiduité, ayant toujours soin de trouver moyen de payer le fermage, sans rien laisser en arrière (1).

En tout cas, il faut avoir soin que le cœur des parents ne soit pas troublé et que leur contentement soit continuel.

Quant aux différentes choses dont il faut tenir compte la première est de bien soigner son corps et avoir toujours la santé en vue, en se gardant de s'exposer à une maladie.

En grande partie, la maladie provient de ce qu'on ne fait pas attention à soi-même.

particuliers, ce dont la langue japonaise elle-même rend le témoignage le plus irrécusable.

(1) « Ayant encore les étoiles au-dessus de leurs têtes », idiotisme *hosi-wo itadaki* qui correspond au chinois *tài-sing*, dans le sens « quand les étoiles luisent encore. » Cette expression se trouve encore ailleurs dans les bons auteurs.

(A continuer). G. H. SCHILS.

LES "AUTOS" DE GIL VICENTE.

(*Suite*).

L'âme a vaincu. Brisée par la lutte, elle est arrivée au seuil de la demeure de paix où elle vient se reposer et se guérir. C'est ici que s'ouvre la deuxième partie de l'auto, partie symbolique dont l'aspect paraîtra en général bien étrange. C'est l'art du quinzième siècle et l'art espagnol. Il faut regarder ces choses-là comme on regarde nos vieilles cathédrales et les tableaux de l'époque où l'idéal et la vie jaillissent d'un fond souvent bizarre et cru.

L'ange. « Tu vois ici l'hôtellerie vraie et très sûre à qui » veut la vie. »

L'Eglise. « Oh, comme tu arrives fatiguée et chargée. »

L'âme. « Je viens ici, parce que j'ai perdu le bonheur. »

L'Eglise. « Qui es-tu et où vas-tu? »

L'âme. « Je ne sais où je vais. Je suis une pauvre âme » ignorante, une pauvre âme qui a péché des fautes mortelles » contre le Dieu qui m'a créée à son image. Je suis la créa- » ture triste et malheureuse, créée brillante et précieuse en » beauté, et par ma nature, lumineuse comme le rayon res- » plendissant. Par mon funeste sort et la perversité du dé- » mon qui m'a livré des assauts violents, je me trouve plus » morte que la mort : sans plaisir et chargée de vanités » empoisonnées.

» Je suis la triste créature sans remède à son malheur : » pécheresse orgueilleuse et obstinée, et par mon péché fu- » neste, indigente, inclinée à toute espèce de mal, criminelle. » J'ai enlevé de mon cœur les ornements parfaits que j'avais » de ma nature : je n'ai pas tenu en honneur la prudence, » mais de mon plein gré, j'ai mis ma joie dans les parures » honteuses du monde.

» A chaque pas, je me suis perdue, et au lieu de mériter, » me voilà chargée de crimes. Aie pitié de moi : je n'ai pas » vu l'étendue de ma faute. J'ai perdu mon innocence, je

» me suis corrompue, et pour comble d'affliction je sens que » je ne puis plus me repentir comme j'aimais de le faire ; » car ma triste pensée, toute libre qu'elle est, ne veut plus » m'obéir comme elle avait coutume.

» Secours-moi, dame hôtelière ; car la main de Satan m'a » touchée et je suis si hors de moi-même que je ne sais à » présent si je marche en avant ou en arrière, ni comment » je marche. Réconforte ma faiblesse avec tes mets sacrés ; » car je me meurs. Je te le demande par ta sainte noblesse, » c'est sur elle que je me fonde ; car de moi-même je sais » bien ce que je méritais.

» Je me reconnais coupable et je dis devant toi ma faute. » Madame, je désire un abri, accorde-moi d'entrer, puisque » celui-là a souffert pour nous qui nous justifie. Ordonne » que l'on m'accueille, ô toi, manteau protecteur des aban- » donnés, Eglise, notre mère. »

L'Eglise : « Viens ici t'asseoir tout à l'aise ; car les mets » de ma table ont été préparés par Dieu le Père.

» Saint Augustin, docteur, Jérôme, Ambroise et Thomas, » mes colonnes, servez ici à l'envi pour l'amour de moi ; et » toi, âme, tu goûteras de mes mets. Allez à la sainte cui- » sine (Ide à sancta cozinha). Faisons rentrer cette âme en » elle-même, afin qu'elle mérite d'arriver au but de son » voyage et qu'elle se repose un peu. Qu'elle ne périsse » point, puisque Dieu l'a amenée ici. »

Pour le début et la fin de la scène on est en plein quinzième siècle : cela nous étonne, au moins, et ce n'est certes plus ainsi que nous entendons le symbolisme religieux sur n'importe quel théâtre. Mais toute la confession de l'âme est d'une candeur et d'une grâce ravissante. Or, c'est l'âme qui occupe toujours la première place, et c'est la teinte suave que le poëte a su donner à ce caractère qui laissera l'impression dernière et décisive ; les autres caractères, l'ange, saint Augustin, l'Eglise, les docteurs sont disposés au fond dans des proportions calculées de lumière et d'ombre. Le diable sert de repoussoir ; mais il n'a rien de heurté, et grâce à la poésie jetée çà et là sur ce rôle satanique, il rentre sans effort dans l'ensemble de la combinaison. Il reparaît ici dans une scène qui repose : elle vient à propos et évidemment dans ce but. Elle n'est pas sans analogie avec une scène de la deuxième partie de Faust que nous indiquerons plus loin.

Pendant que ces choses se passent, Satan se promène, tout convulsif. Un autre diable vient et dit :

2me diable. « Comme tu vas-là tout chagriné. »

1er diable. « Je brûle dans le feu, de dépit. »

2me diable. « Qu'as-tu donc eu ? »

1er diable. « Je suis si exaspéré d'avoir été joué que je » ne puis en trouver rien qui vaille pour me remettre; j'avais » trompé une âme, et elle commençait passablement à prendre » feu pour l'enfer. »

2me diable. « Et qui donc te l'a enlevée de force ? »

1er diable. « Celui qui porte l'épée (littéral. celui de l'épée, » o da espada). »

2me diable. « Il m'a déjà joué un pareil tour. J'avais pres- » que vaincu une âme, et elle était sur le point de se pendre » de désespoir : elle se donnait entièrement à nous, et moi » je me disposais à l'emporter prestement. Et il la fit telle- » ment pleurer que ses larmes coulaient par terre. Alors je » blasphémai si fort que mes hurlements retentirent par les » montagnes. Mais enfin, mettons que j'aie perdu : une autre » fois, je gagnerai et nous gagnerons. »

1e D. « Pour moi, je ne prends pas les choses ainsi, frère. » Je retournerai vers elle et nous verrons. Je dois essayer » de nouveau de l'enjôler lorsqu'elle sera sortie de l'église et » qu'elle reprendra sa route. Nous tâterons un peu, si en- » core une fois, ils sortiront vainqueurs de cette lutte. »

L'âme reparaît avec l'ange.

L'âme. « Tu ne m'abandonneras pas, Seigneur, mon ange » gardien. Ennemis sans foi, que me voulez-vous? Je suis » délivrée de la haine de mon Dieu. Laissez-moi désormais, » tentateurs à ce banquet magnifique du Seigneur, préparé » pour les pécheurs avec les souffrances du Christ crucifié, » notre Rédempteur. »

Elle est bien belle, la scène où Méphistophélès se voit ravir par un chœur d'anges le corps de Faust. Une gloire céleste resplendit tout à coup au milieu des ténèbres sataniques, les anges s'approchent, et Méphistophélès s'écrie :

Mir brennt der Kopf, das Herz, die Liber brennt,
Ein überteuflisch Element!
Weit spitziger als Höllenfeuer!

« La tête me brûle, le cœur me brûle, le foie me brûle.

» C'est un élément plus que satanique ! un feu plus aigu que » le feu de l'enfer ! »

Et plus loin :

> Doch wie! — Wo sind sie hingezogen?
> Sind mit der Beute himmelwärts entflogen? ·

« Mais comment? — Où se sont-ils donc retirés? Ils se » sont envolés vers le ciel avec le butin ! »

La situation de Méphistophélès de Gœthe est la même que celle du démon de Vicente qui pourrait bien être son aïeul. Mais la conversion et la mort de Faust sont enveloppées d'un nuage ; la vérité a manqué au poète protestant ; le poète catholique est net et précis : sa scène est moins grande sans doute ; elle peut même paraître un peu triviale ; mais telle qu'elle est, elle répond à son but et s'enchâsse fort bien dans l'action.

Augustin. « O toi, dame conviée à ce souper souverain et » céleste, il te faut être séparée de toutes choses mondaines » et terrestres : tu dois planer au-dessus d'elles. Ferme les » yeux du corps, refrène tes appétits réprouvés qui chemi- » nent vers l'enfer ; car tu cherches les routes où les guides » célestes conduisent les cœurs contrits. »

L'Eglise. « Bénis toi-même la table, seigneur, et pour la » consolation de la conviée, que la prière soit une prière de » deuil, en harmonie avec la passion glorieuse, avec les » souffrances sacrées d'un Dieu. Et toi, ô âme, tu prieras » en contemplant les vives douleurs de Notre-Dame. Vous » autres, vous répondrez, puisque vous avez été intercesseurs » jusqu'ici. »

Oraison de saint Augustin.

« Dieu des merveilles, Dieu puissant qui as visité le » monde ! revêtu de la chair humaine, tu nous as montré ta » gloire souveraine dans cette vallée de craintes et de lar- » mes ; tu nous y as manifesté ton tendre Fils, favori de la » divinité et de la nature, couvert de plaies sur tout son » corps, tout sanglant, à cause de nos misères et de l'avilis- » sement de notre faiblesse.

» Souverain des cieux, Dieu très haut et puissant, qui es » par ton essence, pour l'homme que tu créas, tu as offert » ton Fils, et tu as fait ta gloire mortelle !

» Et ta Fille, ta Mère, ton Epouse, jardin royal, fleur » des cieux, la vierge Marie, douce et glorieuse colombe, » oh, que de larmes elle répandit lorsque son Dieu souffrait! » O larmes précieuses, tombées goutte à goutte d'un cœur » virginal : torrents de ses douleurs qui s'échappèrent des » yeux de la perfection!

» Qui pourrait avoir une seule de ces larmes, y verrait » clairement cette douleur, ces souffrances, ces tourments » avec lesquels, jeune vierge, tu pleurais ton amour!

» Et quand abattue, si les larmes venaient à te manquer, » il n'en manquait pas à ton fils, à ta vie, pour pleurer, il » lui en restait de ces larmes qu'il répandit dans sa prière; » car il ressentait bien plus de te voir ainsi qu'Il ne souffrait » de ses souffrances : tous ses tourments n'étaient rien au- » près de sa douleur et ton mal les redoublait.

» Si l'on pouvait dire, si l'on pouvait prier semblable » douleur! Si cela se pouvait, nous verrions quelle tu fus » quand on clouait à la croix ton Rédempteur. O face toute » belle et ravissante, ô splendeur divine, qu'éprouvas-tu » quand la croix ouvrit ses bras dans les cieux, et que tu » vis sur elle étendu le Fils céleste que tu mis au monde!

» En voyant au-dessus de la foule apparaître ta joie, ainsi » couverte de plaies; ton fils si cruellement percé de clous » et toi présente, mère du mort, du supplicié, ô tendre » mère, sainteté voilée de larmes, qui ne pleurerait pas en » voyant courbée sous la mort, l'avocate, la force de notre » vie? »

C'est la Muse douloureuse du *Stabat* qui a inspiré cette prière sublime, La poésie chrétienne s'est rarement élevée à de semblables accents. La force, la grâce, la sainte tristesse de la croix, de magnifiques élans, tout cela se fond en prières et en sanglots. N'y eût-il dans l'auto de l'âme que cette perle, elle suffirait à le placer bien haut dans cette branche de la littérature espagnole et portugaise. La soudaineté de ce morceau qui éclate tout à coup au milieu de certaines trivialités de scène, peint le génie de Vicente.

Ambroise. « C'est là ce que pleura Jérémie sur le mont » Sion, il y a longtemps ; car il comprit que le Messie était » notre Rédempteur, et il pleurait l'infortunée, la triste » Jérusalem, Jérusalem homicide, immolant d'une mort » contre nature, son Dieu, né en cette vie à Bethléem. »

Jérôme. « Qui pourrait supporter la vue du saint Agneau, » humble au milieu des loups, bafoué, condamné au sup- » plice de la croix, et sa face blanche et belle couverte de » crachats ? »

Augustin bénit la table. « La bénédiction du Père éter- » nel, et du Fils qui pour nous a souffert de telles souf- » frances, et de l'Esprit-Saint, égal, Dieu immortel, te bé- » nit, conviée, par son amour. »

L'Eglise. « Allons qu'on apporte de l'eau pour les mains. »

Augustin. « Tu dois te laver de ta faute dans les larmes ; » tu t'essuyeras ensuite à un voile beau et bien ouvragé, » fait avec la soie des veines pures de la Vierge ; étoffe sans » tache et sans souillure, filée dans les ténèbres de l'amer- » tume, garnie des broderies d'une immense douleur qui lui » ont donné sa dernière perfection. »

On voudrait retrancher un semblable passage : c'est affecté, c'est maniéré, obscur : il y a malheureusement bien des choses pareilles même dans les chefs-d'œuvre de la littérature espagnole et portugaise : même abus d'esprit en Italie et en Provence. Gongora et Marini ne furent que l'expression exacte de cette tendance. J'ai conservé cette strophe et la suivante pour donner au drame une physionomie sincère.

« Tu n'auras pas à essuyer tes yeux : les tristes nœuds » du voile ne le permettront pas; car sur la face et à l'en- » vers, tu trouveras de tels points de couture que le cœur, » à les voir, se brise. Tu verras cet ouvrage douloureux tel » qu'il est, contre-pointé des tourments du crucifié, et repro- » duisant la face du Dieu créateur sous des traits mortels. »

Le voile dont il est ici question, est celui de Véronique. Saint Augustin le tire des vases et le montre à l'âme, et l'Eglise avec les docteurs se met à genoux et la vénère, en chantant : Salve, Sancta Facies. Ce qu'ayant fini l'Eglise dit :

« Qu'on apporte le premier mets.

Jérôme. « Ce premier mets fut, Madame, préparé sans » joie dans un triste jour par les mains d'une cruauté assas- » sine. Tu dois le goûter avec le condiment des pleurs d'une » affliction profonde : car les flancs divins du Messie, le » saint placé en dehors des atteintes du mal ont été flagel- » lés pour votre amour (1). »

(1) Traduit du texte.

Le mets dont on parle ici, sont les fouets. A ce moment on les tire des vases et on les présente à l'âme, et tous les vénèrent à genoux, en chantant, *ave flagellum*.

Jérôme. « Cette deuxième nourriture est un mets dont tu » dois goûter en contemplant la douleur que le Sauveur du » monde a soufferte pour te guérir : ce fut un tourment » soudain qui le pénètra jusqu'à la moëlle des os. Il y con- » sentit, afin de porter remède à ton intelligence, afin de lui » donner ce qui lui faisait défaut, et il la souffrit pour te » faire gagner le ciel. »

Ce mets est la couronne d'épines : on la tire des vases, et les saints Docteurs chantent à genoux *Ave corona spinarum* ; et, cela fini, l'Eglise dit : Vienne le tour d'un autre mets.

Jérôme. « Ce troisième mets fut préparé en trois lieux de » souffrance, à l'envi, avec le bois glorieux de la croix : il » fait le manger avec grande tristesse, car la Vierge glo- » rieuse le vit apprêter ; elle vit clouer sur la Croix avec » grande cruauté sa richesse : elle vit ravir sa perle pré- » cieuse. »

Saint Augustin tire les clous ; tous les vénèrent à genoux et chantent : *Dulce lignum, dulcis clavus*. La prière ache- vée, l'ange dit à l'âme :

« Laisse-là maintenant ces parures. Cet autre mets ne se » mange pas comme tu le penses ; ces vains atours sont fu- » nestes aux âmes : à cause d'eux, les mortels ne savent » rentrer en eux-mêmes. »

Augustin. « O âme bien conseillée qui donne chaque chose » à qui elle revient, à la terre ce qui revient à la terre ; à » présent, tu marcheras libre sur la route ; car tu as vaincu » un terrible combat par la foi. »

L'Eglise. « Vienne cet autre mets. »

Jérôme. « Le quatrième mets est tel, si parfait, d'un tel » prix, d'une valeur si infinie, qu'il fut apprêté dans l'esprit » divin : par un mystère profond, préparé dans le sanc- » tuaire de la virginité, entouré de la Divinité, consacré, » ensuite présenté en offrande au Père éternel. »

St. Jérôme présente à l'âme un crucifix qu'il tire des plats. Les Docteurs le vénèrent et chantent *Domine Jesu Christe*, et en achevant l'âme dit :

« Quelles forces, quel esprit me suffiraient pour te donner » de tristes louanges ; car je ne suis rien ; en te voyant,

» Dieu infini, si affligé, toi souffrant les douleurs, moi cou-
» pable. Comment es-tu ainsi brisé, Fils Dieu immortel?
» Qui donc t'a immolé? Seigneur, par ordre de qui fus-tu
» upplicié, toi le Dieu, le maître universel qui nouscréa ? »

Ce cri de l'âme est beau. Il fait du bien dans toute cette scène d'un symbolisme plus que fatigant. Fatigant pour nous; mais, il ne faut pas le perdre de vue, c'était ce que goûtait le mieux l'auditoire du poète, et pour lui, le mot de la fin fut parfait :

St. Augustin. « Le dessert de ce banquet qui te fut donné
» sur cet autel avec amour, nous irons tous le chercher au
» verger où est enseveli le Rédempteur. »

Et tous avec l'âme, s'en allèrent, en chantant *Te Deum laudamus*, adorer le sépulchre.

Et c'est ainsi que Vicente ravit et édifia la cour de Portugal, la cour la plus brillante qui fut alors en Europe, et le lecteur sourit sans doute; car nous regardons de bien haut les naïvetés de ces temps gothiques. Ne rions pas trop : chaque siècle a ses naïvetés, et beaucoup de nos admirations contemporaines prêteront à rire aux siècles futurs.

J'ai voulu montrer l'auto de l'âme tel qu'il est, avec ses beautés, ses faiblesses, ses côtés bizarres, pour fixer la physionomie du poète. Où il s'élève, il a d'admirables accents : il a le secret des grâces qui sont restées l'apanage de son peuple ; la sève poétique circule abondante dans sa langue, libre, souple, éclatante. Ses bizarreries appartiennent à l'époque où il vécut, et l'historien trouve à glaner dans des œuvres semblables, même en ce qu'elles ont de bizarre. Quant aux rapprochements suggérés à la lecture entre son œuvre, modeste de proportions, et la tragédie du poète allemand, je n'ai pas voulu trop appuyer : ces rencontres sont souvent l'effet du hasard dans des sujets analogues. Goethe avait-il lu Vicente? Je n'en sais rien. Leurs voix rendent pourtant parfois des échos semblables. Mais le poète protestant est souvent vague et désolé; chez le poète catholique, il y a l'avantage d'une foi ferme, lumineuse et consolante. Et en somme, je préfère encore le symbolisme naïf, trivial parfois de l'auto de l'âme à la fantasmagorie nébuleuse de la deuxième partie de Faust.

DUCARME.

AS FINAL DEVANT LES SONORES, EN SANSCRIT.

Une savante étude du professeur Bloomfield, publiée sous ce titre (1) et dont la portée s'étend bien au delà de ce que le titre annonce, avait pour but de résoudre une question de grammaire très intéressante.

Il était de tradition chez les grammairiens que le sanscrit n'a plus ni *o*, ni *e* simple ; que ces deux vocables sont des diphthongues provenant partout et toujours de *a* + *u* ou de *a* + *i*. Dans les cas où cet *u* ne semble pas avoir pu s'introduire on l'y fait entrer de force. Ainsi *as* final devenant *ô* devant les sonores ; on en est venu jusqu'à prétendre que *s* sétait d'abord métamorphosé en *u* et de là *a* + *u* = *ô*.

Certes cette explication était assez étrange. Pour ma part je n'ai jamais pu y souscrire et je me suis bien gardé de la présenter dans mes leçons de sanscrit. De Harlez avait signalé, il y a déjà quatre ans, la différence qui existe entre l'*ê* provenant d'une contraction et l'*ê* provenant de *ai*, tels qu'on les voit réunis par ex. dans *mênê* (parf. moy. 1 p. sg. de *man*) venant de *mamanai*.

Imbu de la même conviction, M. Bloomfield établit d'abord par divers exemples l'existence de *ô*, *ê* monophthongues en sanscrit ; il citait entre autres *shôdaça*, *vôdhum*, *avanôbhis*, *purôdôbhis*, *êdhi*, *dêhi*, *nêdiyans*, *nêdha*, etc., etc.

Par ces mêmes exemples analysés il montrait que l'allongement de ces *ô*, *ê* provient de la chute d'une sifflante suivante, opérant par contre-coup un allongement compensateur. Il le prouvait même par l'allongement de *i* ou de *u* produit dans les mêmes conditions. Ex. *mîḍha* pour *mizhda* (cp. μισθός ; avest. *mizhda*) ; *ûḍha* pour *vazhta* (de *vah*), etc.

Tout ceci est incontestable et nous ne croyons pas qu'on y fera la moindre objection.

Mais le prof. Bloomfield allait plus loin encore et posait la thèse que ces *ô*, *ê* sanscrits ne sont pas des produits de

(1) V. *The American Journal of Philology*, Baltimore 1882, p. 23-45.

la phonétique spéciale aux langues de l'Inde, mais des vocables indo-européens, ce sont l'*o* et l'*e* pro-ethniques qui se sont maintenus en sanscrit et ont été préservés du naufrage général, dans ces cas particuliers.

Ainsi le nominatif de *açva* eût été primitivement *açvos* comme *equos*, ἴκϝος; et *açvos* serait devenu *açvoz* devant une sonore, devant *dravati* par ex. *açvoz dravati*, puis *açvô* par compensation de la chute de *z* ou pour le maintien de la longue.

Le savant auteur ne se dissimule pas les objections que l'on peut élever contre sa thèse, il les prévoit en partie et cherche à y répondre.

Je n'oserais dire que ces réponses soient victorieuses et il m'est bien difficile d'admettre l'origine indo-européenne de l'*ô* de *açvô* et semblables.

Mais d'abord que l'on me permette cette réflexion. L'explication de M. Bloomfield aura pour elle la faveur que lui procurera le résultat qu'elle produit. On y trouve la confirmation de la primitivité de *e*, *o*. On devra donc pour l'examiner se mettre en garde contre un sentiment qui prédisposerait en sa faveur par des motifs étrangers au sujet. La théorie nouvelle est du reste trop bien établie pour souffrir de la perte de cet argument, de cet appui. On aura peut-être aussi peine à renoncer à une découverte qui nous montre en Eran et dans l'Inde le terrain indo-européen, là où l'on le croyait perdu pour toujours. Mais la science et la vérité avant tout. Cela dit, exposons nos raisons.

1. Le sanscrit a élargi partout *e* et *o* bref en *a* Ex. *açva* p. *ekvo*, *çravas* p. *çrevas*, etc. Est-il présumable que le *o* primitif ait disparu de toutes les formes de la déclinaison *a* (*o*) et *as* par ex. pour se conserver au nominatif singulier seul et pas même à tous les nominatifs singuliers, mais à ceux-là seulement qui se trouvent devant une consonne sonore, car si nous trouvons

açvô dravati

nous avons en revanche

açvaḥ patati, *açvaçcarati*, *açva êti*

de même

manô manaçca manasas

Dira-t-on que le sanscrit n'a labialisé que *a* bref? Non,

sans doute; car alors il faudrait supposer que l'allongement *açvô* est indo-européen; il faudrait méconnaître les nombreux changements de *ô* primitif en *â* Ex. ειδων, *vidvân;* μων et *mân* — tandis que ἵκϝω (duel) est en sanscrit *açvâu*. — Il faudrait admettre que *o* est resté dans *ô* quand il cessait d'être indo-européen.

Analysons l'hypothèse. Il s'agit de la période sanscrite, car la langue commune ne connait pas *ô* pour *as* final, le vieux persan n'a point d'*ô* et l'avestique s'inquiète médiocrement des sonores (Voy. *Vak'd'ra*, *uk'd'a*, etc.). Dans cette période *os* final est devenu *as* et *o* radical, *a*. On a *açva*, *çravas* = *eqvo*, *çrevos*. Ces formes s'emploient à tous les cas, même au nominatif. Mais lorsque ce nominatif se trouve avant une consonne sonore, alors dans ce seul cas le sanscrit remonte à la forme primitive ante-aryaque et la reprend non pas en entier, mais très partiellement; non point par ex. *ekvo*, *krevo* ou même *eçvo*, *çrevo*, mais simplement dans sa finale *açvo*, *çravo* qu'il reforme contre le génie de la langue en *açvos*, *çravos* pour arriver à *açvô*, *çravô*.

2. *ô* représente très fréquemment un *as* sanscrit (et éranien) qui provient de *es* originaire il a donc passé par *as*, et par conséquent il n'est pas primitif.

Ex. : *vacô vacas* = Ϝεπος et *vâc* = *voces*. cp. οπες.
manô = μενος, μενες, μενεσὶ.

M. Bloomfield répond à cette objection en remarquant que certains dialectes indous, le mâgadhi par ex., et même en certains cas le pâli ont *ê* au lieu de *ô*, quand cet *ô* répond à *es* primitif, et pour expliquer le *ô* du sanscrit en ces cas, il suppose que le *ê* a cédé partout à l'envahissement de *ô* parce que celui-ci était d'un emploi plus fréquent.

En outre il croit trouver dans la forme avestique *raocêbis* (à laquelle correspondrait *manôbis*) la preuve que l'avestique a conservé la voyelle primitive *e* allongée après la chute de *z* (p. *s*) et que par conséquent le sanscrit l'a eue également à l'origine.

Je ne saurais admettre ces raisons. Pour que l'on pût conclure quelque chose il faudrait que l'on pût affirmer la priorité de ces dialectes sur le védique et qu'ils eussent toujours *ô* pour *os* primitif et *ê* pour *es* originaire. Or il n'en est rien.

Le prâkrit dit aussi bien *êsê purisê* (p. *esha purushah*) et *karêmi* pour *karômi* qu'il pourrait dire *yuvânê* (juvenes). Les inscriptions de Piyadasi portent tantôt *pie*, tantôt *pio*; *piadasine* ou *piadasino*. Il est donc grandement probable que cet *e* n'est pas primitif et n'est qu'une altération de *o*.

En avestique *é* n'est qu'une altération de *a* ou de *ô*, (de *ô* dans *rãocébis*). Ainsi nous avons dans l'Avesta proprement dit même, *yé* pour *yô* (yas, ὅς), *né* pour *nô* (*nas*, *nos*,) *é* et *a* s'échangent par ex. dans *dâmébis*, *dâmabyo*, *draomébyô*. Ces formes prouvent que l'*é* de *raocébis* n'est pas le moins du monde originaire, ni ce mot représentant de *raocezbis*. *é* remplaçant *e* est propre aux Gâthâs exclusivement et n'appartient pas au domaine indo-européen; il remplace *e* dans des cas où celui-ci est uniquement propre à l'avestique. Ex. *apema*, sanscrit *apama* (vieux persan *apama* s'il existait) de apa, ἀπό.

Kehrpém, allongement pour *kehrpem*, *kalpam*, qui donnerait également *am* en vieux persan. Cet *é* n'a rien d'organique. *Çpénisto* n'a aucun rapport avec *çpeñta*, mais avec *çpanyâo*. On trouve *é* même pour *on* primitif.

Ex. : *vispé* = *viçvân(s)*, *equôs*, ἵκFOυς.

Avec ses fondements tombe la supposition explicative de l'*ô* remplaçant *ê* (p. *es* orig.). Il est d'ailleurs bien peu probable que des milliers de *ê* se soient effacés et aient été absorbés par les *ô*, parce que ceux-ci étaient plus nombreux. Et pourquoi alors tant d'autres *ê* sont-ils restés? la permanence de ceux-ci ne permet pas de supposer, sans preuve, l'absorption des autres.

3° M. Bloomfield explique *shôdaças* comme provenant d'un primitif *sves* (Av. *k'shas*); l'*o* proviendrait du contact de *v* labial et de *e*. — Que le *v* assourdisse ainsi un *a*, cela se comprendrait et le fait se rencontre en avestique, mais qu'il renforce *e* et en fasse un *o*, c'est bien difficile à croire. L'avestique *k'shvas* indique d'ailleurs un aryaque *shvas*, d'où *shas*, *shaz*, *shô* (daça). L'auteur accorde lui-même que *vôḍhum* vient de *vâḍhum* (ὀχ).

E changé en *o* par influence d'un *v* précédent est une supposition que rien n'autorise. *Shô* vient de l'ordinaire *shash* comme *açvô* (dravati) de *açvas*.

4° L'avestique transforme *as* en *ô* en tous cas et dans toutes

les positions sans aucune distinction de *as*, ou de *es* originaire. Celle que M. Bloomfield croit trouver dans *raocébis* est improbable. D'ailleurs la forme primitive est-elle toujours *es ?* Que l'on compare *corporis*, *jecinoris*, *leporis*, *pectoris*, *decoris*, *pecoris*, *roboris*.

D'autre part le vieux-persan a partout *a*, jamais *ô*.

En outre l'avestique étend la transformation en *ô* à *an* final des suffixes *ant* et *an*. Ex. *barô* de *barant*, *vyak'mô* de *vyak'man* qui donnent aussi *barat*, *vyak'hma*.

En outre *as* final est parfois *a*, parfois *ô*, Ex.

Zrayô, *huçrava*.

Preuve évidente que cet *ô* n'est pas le *o* originaire. Que l'on explique en effet pourquoi *o* aurait été gardé dans *barô vyakhmô*, formes extraordinaires et non dans *barat*, *aryama*, formes ordinaires. Bien plus nous trouvons aussi *as* au lieu de *ô*. Si *ô* est primitif et a été ainsi conservé comment devient-il parfois *as* et parfois reste-t-il ? Certes on n'expliquera pas *kas* comme développement de *kô* venant de *kos*.

5° D'un autre côté *ê* sanscrit monophthongue ne provient pas toujours de *e* originaire allongé. Ainsi dans *dêhi* p. *dadhdhi*, la voyelle est *a* ou *o* (*dazdi*, *dare*, δίδωθι); dans *nêd*-*nazd* germ. *nach*, dans *myêdha* = *myazda ;* dans *mêdhas* = mazdâo (Cf. μαθ) le *ê* sanscrit repose sur un *a* aryaque ou proethnique. Et dans *êdhi* pour *asdhi* oserait-on dire que le *e* de *es* est resté dans cette seule forme et tombé partout ailleurs ? A la stricte rigueur cela pourrait se soutenir si *êdhi* était la forme originaire transmise intacte jusqu'au sanscrit. Mais cela n'est point.

Dans les parfaits contractés l'*ê* n'est pas non plus un simple legs de la langue primitive et il ne se forme pas d'un *e* allongé.

Ex. *feci* de *fafaci*, *jêci* de *jajaci*, *êgi* de *agagi*.

Ex. *mênê* de *mamanê*. L'avestique *mamanâitê* montre que le procédé n'est pas aryaque. Il a été introduit en sanscrit de souvenir et non par l'import direct de formes primitives. Le sanscrit n'a rien en face de *feci*, *egi*, *jeci* ; en revanche à *sed*, *sedi* il oppose *sad*, *sasâda*, *sîdati*.

6° M. Bloomfield nous dit que si *as*, *es* ont disparu du sanscrit, c'est que la langue n'avait pas de caractère pour rendre *a* et *e* brefs. — Et pourquoi n'en avait-elle pas ?

Cette raison pourrait être admise si l'alphabet sanscrit avait été emprunté à une autre langue et adapté tant bien que mal au sanscrit. Mais au contraire l'alphabet *devanâgari* a été fait pour le sanscrit, et les caractères ont été multipliés de façon à rendre chaque nuance du son. Si *o*, *e* brefs n'y ont point de représentant, c'est qu'ils avaient disparu de la langue à l'époque où l'alphabet a été créé.

Ces réflexions que l'on pourrait multiplier, auront, je pense, mis en lumière ces deux faits :

1. Le sanscrit a conservé l'*ô* et l'*ê* purs et ces lettres ne sont pas partout des diphthongues ; il ne faut pas en chercher l'explication dans un *u* ou *i* provenant d'un changement phonétique. — Si cet *o* et cet *e* ne sont pas brefs, leur longueur est due à une sorte de compensation. *e* est parfois le produit de l'altération d'un *a* aryaque ; il peut donc en être de même de *ô*.

2°) L'explication de *ô* final provenant de *as* devant les consonnes sonores, comme le représentant de *o* bref ou de *e* bref originaire, donne lieu à tant de difficultés et requiert tant de subterfuges et d'hypothèses sans appui pour être menée à bout qu'elle n'est pas vraiment probable.

Y a-t-il moyen d'en trouver une plus simple? Peut-être. Examinons la chose de près.

S final se conserve avant une muette par ce qu'il est de même nature ; il prend seulement le caractère spécial (dental, etc.) de la muette. Avant les labiales et les gutturales il devient en principe simple souffle, parce que ces lettres n'ont pas de sibilante spéciale.

Devant une sonore, *s* devrait devenir sonore ; mais le sanscrit n'a pas de *s* sonore ; qu'arrive-t-il en ce cas?

Après *i* et *u*, *s* devrait être remplacée par *sh*; pour rendre *sh* sonore, le sanscrit lui substitue *r* et cet *r* disparait avant un autre *r* laissant la voyelle finale allongée. Ex. *ravir dahati* et *ravî rôcate*.

Après *a*, *s* devrait devenir *z*, mais le sanscrit n'a pas cette lettre et il en résulte que devant une voyelle la sibilante se résoud en un souffle doux qui ne s'écrit pas et dont le souvenir est perdu ; c'est le *h* aspiré de Paris que l'on n'entend point ; de là *açva êti*.

Avant une consonne (sonore) cette spiration s'affaiblit éga-

lement, mais a pour effet comme contre-coup d'assourdir la voyelle précédente et de produire un *a* sourd, un *o* prolongé comme dans *vôdhum* de *vahdum*.

Si l'on étudiait les dialectes vivants et dont l'histoire est connue, on arriverait à mieux connaître les procédés phoniques naturels et à moins donner dans les conjectures.

Ainsi, dans certaines régions de la Russie, le peuple prononce toujours *o*, pour *a* en Angleterre, on dit *lô* pour *law* etc. Dans la seule Belgique (1), les dialectes flamands et wallons tendent à changer en *ô* les *a* finaux ou de la dernière syllabe, restés après une suppression de consonne.

Par ex. le flamand dit *wô* pour *waar*, *mô* pour *maar*, de même que certains wallons disent *jvô*, *bôr*, *bôb* et d'autres *jvâ*, *bâr*, *bâb* pour « cheval, Barbe, barbe ». Le processus est le même en sanscrit.

Les Eraniens du nord l'ont poussé beaucoup plus loin, tandis que les Persans s'en sont complètement abstenus.

Le langage aryaque avait confondu l'*a*, l'*e* et l'*o* brefs primitifs, tous trois sourds et peu distants les uns des autres. Et spécialement *as* final absorbait *es* et *os*. Le vieux persan perdit complètement *o*. Le sanscrit le reprit dans sa longue *ô*, mais dans des formations à lui propres, c'est-à-dire dans la combinaison *au* et dans l'allongement de *a* final après suppression d'un *s*.

L'avestique conserva *o* et *ô*, mais s'en servit d'après des lois qui lui sont exclusivement propres.

Quant au sanscrit, l'*as* final suivit en principe les règles d'assonnance.

Je dois encore ajouter cette remarque :

L'*ô* avestique n'est pas une véritable longue, mais une voyelle moyenne, *anceps*. Cela est suffisamment connu. C'est le *ô* (au) de *j'aurai* et non celui de *côte* qui lui provient d'une suppression ; de même *é* est le second de pêché et non le premier ; celui de *j'aurai (ai=é)*.

Il en est ainsi probablement en sanscrit. L'*ô* était donc apte à rendre *o* resté dans *as* final et *o* provenant de *au*. Ainsi s'expliquent les phénomènes de la prosodie védique. Peut-être me fais-je illusion ; mais il me semble que cette

(1) Comme j'ai pu le constater dans les divers séjours que j'y ai faits.

explication est beaucoup plus simple et plus naturelle que la précédente, qu'elle ne pose aucune hypothèse gratuite et injustifiable (par ex. *es* devenu *é* puis *ô*), aucun phénomène inexplicable, aucune contradiction dans le procédé des langues ; elle explique tout le système aryaque perso-avesto-sanscrit par un seul principe très suffisant et certain, la tendance à la labialisation, à l'assombrissement de *a* dans certains cas (*ô* p. *au* en est un et rien de plus) tendance que l'on constate du reste dans d'autres langues encore.

E. DE DILLON.

II.

IÇA-UPANISHAD.

L'Upanishad ou méditation philosophique qui porte ce nom, d'après le premier mot du texte, est bien courte et néanmoins elle compte parmi les plus intéressantes que nous aient donné les Brahmanes.

Elle paraît très ancienne puisqu'elle est rattachée au Yajur-Véda ou Véda liturgique dont elle forme le dernier chapitre. C'est la seule qui soit ainsi donnée comme partie intégrante d'un des livres védiques.

On a contesté son antiquité, se basant sur cette considération que les doctrines dont l'auteur fait profession sont contraires aux principes essentiels des Védas. En effet d'après certains exégètes les œuvres religieuses, les sacrifices, etc. y seraient déclarés de nulle valeur et il semble très singulier que le Véda des rites du sacrifice termine par une théorie philosophique qui lui ôte toute importance.

On pourrait en conclure qu'en réalité ce morceau n'a jamais fait partie du Yajur-Véda, qu'il y a été ajouté après coup, mais le seul fait de son introduction dans le livre sacré, prouve suffisamment et l'antiquité du texte et la haute importance qu'on y attachait. Le premier venu ne pouvait, sans cause spéciale, interpoler le livre sacré, liturgique. D'ailleurs le sens n'est point celui que l'on prétend.

Les principaux auteurs qui s'en sont occupés sont, outre

les anciens commentateurs indous Cankara et Mahîdara, Rammohun-Roy, Roer et Max Müller (1).

Cette Upanishad bien que courte et simple en apparence offre cependant beaucoup de difficultés. Les commentateurs et traducteurs qui s'en sont occupés diffèrent essentiellement de vue et quant aux détails et quant au principe général qui en fait le fondement. Çankara, le célèbre commentateur du Védânta, explique que l'auteur y vante la valeur et l'efficacité des sacrifices et pratiques cérémonielles. D'après lui on devrait, fût-ce pendant cent ans, pratiquer les œuvres et ce serait le seul moyen d'échapper à l'influence des mauvaises actions.

M. Müller pense, au contraire, qu'il veut en soutenir l'inefficacité et l'infériorité vis-à-vis de la science et de la connaissance de l'être. Toutefois les œuvres seraient sans effet funeste à la condition qu'elles soient faites sans désir personnel de récompense etc.

Mahîdhara, commentateur du Yajur-Véda, tient une position intermédiaire; il admet la haute valeur des œuvres humaines religieuses, mais à la condition de renoncer, en les pratiquant, à tout espoir de récompense. C'est pour lui le seul moyen d'arriver au salut. La clef de la difficulté est ici dans la strophe 2 que M. Müller interprête comme nous venons de le voir.

Malgré l'autorité qui s'attache au nom de M. Müller, nous devons présenter ici de nombreuses observations. Il nous semble difficile d'admettre que l'on eut incorporé au rituel du sacrifice un morceau final qui l'abaisse au rang d'œuvre inutile et même relativement nuisible. Aux traductions du savant professeur d'Oxford qui sont basées sur cette idée nous croyons devoir en apposer d'autres que nous soumettons à son appréciation.

L'argument principal de M. Müller c'est que les Upanishad sont généralement conçues dans cet esprit. Il aurait pu

(1) ÇANKARA, commentateur de l'école védantique, vers le VIII[e] siecle, P. C. commentateur des Vedânta-Sûtra, III, 7, 13, 14. MAHÎDHARA, commentateur de la Vâjasaneyisanhitâ du Yajur-Véda blanc, à la fin du XVI[e] siècle. — ROER, Bibl. Indica t. VIII, 1853. — RAMMOHUN-ROY, Translation of several principal books... of the Veds. London 1832. — MAX MÜLLER. The sacred books of the East t. I, p. C et 311-320. London 1879.

ajouter que les œuvres extérieures ne furent jamais déclarées absolument inutiles. Elles ne le deviennent que pour celui qui est arrivé à la science supérieure. Telle est du moins la doctrine du védanta classique. Les prescriptions partagent la vie du brahmane en quatre stages ou *âçrâmas* qui le soumettent à une infinité de pratiques difficiles et cessent d'exister pour celui que la *science* véritable a illuminé. Telle est la doctrine de Çankara dans son commentaire sur les Sûtras de Bâdarâyana. Mais il est permis de douter que telle ait été l'opinion ancienne, alors que la sienne, transcendante a commencée à s'opposer au ritualisme traditionnel. Le système de Çankara a tout l'air d'un compromis, d'un *modus vivendi* entre les partisans des deux systèmes. Il est permis de douter qu'il eût eu lieu déjà à l'époque ancienne où fut composée notre Upanishad. Au reste M. Müller perd de vue une circonstance importante : c'est que notre Upanishad fait partie d'une Sanhitâ. Les autres upanishads sont conçues dans un esprit hostile aux œuvres rituelles : mais aussi elles ne sont pas insérées au canon des hymnes ou de la liturgie. Celle-ci, par suite de cette circonstance particulière, doit être mise à part et interprétée différemment. C'est une œuvre de transition entre les conceptions védiqueset le brahmanisme pur. Brahma n'y est pas même cité. Elle nous rappelle les hymnes philosophiques du Rig-Véda, où il est question du *tad*, du principe universel suprême que l'on désigne mais que l'on ne nomme point parce qu'il n'a pas d'attribut distinct.

L'être principal universel est appelé *îç*, le souverain, ce qui est une expression exceptionnelle. Cette méditation a donc une position particulière dans l'ensemble des Upanishads et demande à être traitée pour elle seule.

D'autre part Çankara fausse le sens des mots. Il ne s'agit ici que de *karma*, acte, et non d'actes mauvais. Il est bien peu probable que dans la même strophe, le même mot soit pris dans deux sens opposés, sans que rien avertisse le lecteur.

Mahîdhara, de son côté, admet deux explications. La première est ainsi conçue : « Celui qui fait les bonnes œuvres sans désir de récompense peut désirer vivre cent ans. Si l'on agit ainsi on aura le salut mais pas autrement. » Et la

seconde : « On doit désirer vivre toujours en pratiquant les œuvres du culte ; autrement on ne sera pas sauvé. »

Cette dernière explication a le défaut de faire abstraction de la première strophe et d'en détacher la seconde. D'ailleurs l'optatif *jigîvished* exprime mal une prescription. En outre cela introduit dans le second membre de cette strophe une idée qui n'y est point exprimée : « le salut s'obtenant ainsi » il ne contient que ceci : « il en est ainsi pour toi ? et pas autrement. » On peut faire le même reproche à la première interprétation. En outre le texte ne dit nullement que les *karmâṇi* doivent se faire sans espoir de récompense.

En réalité, ce nous semble, le texte vante le détachement comme étant au-dessus de tout : « le monde étant abandonné tu pourras jouir, mais pour cela ne désire aucun bien ; quand même on parviendrait à vivre cent ans accomplissant les actes humains il n'en serait pas autrement, l'acte ne produit pas de conséquence pour l'homme, » mais bien le détachement.

Bien d'autres divergences distinguent notre traduction de celle de Max Müller. A la strophe 3 nous lisons *asuryâ* et non *asûryâ (lôkâ)*. C'est le monde des Asuras, des dieux et non le monde pur, ce qui n'a pas de sens ici et n'a guère de place dans les croyances brahmaniques. Si ce mot dans le sens d'Asurique est exceptionnel dans les Upanishads, on ne doit pas oublier que notre Upanishad est toute exceptionnelle et ces mondes purs ne le sont pas moins.

A la même strophe le mot *âtman* ne nous paraît pas pouvoir signifier soi-même ; un peu plus loin il désigne l'être universel et l'on ne voit pas pourquoi il en serait autrement ici. Il s'agit ici du paradis des Dieux, lieux inférieurs à celui de l'être universel, l'*îç*. Ces lieux sont enveloppés de ténèbres et vers ces lieux inférieurs vont ceux qui perdent (la connaissance de) l'*âtman*, de l'être universel.

A la strophe 7, *sa* ne peut désigner que l'homme. Ce n'est pas de l'*îç*, de l'être absolu que l'on peut dire qu'il atteint le monde pur, brillant, etc. Ce membre de phrase est d'ailleurs la conséquence du précédent. Les autres points moins importants seront signalés dans les notes.

Ajoutons que, pour être bien comprise, cette Upanishad doit être divisée en deux parties indépendantes. D'après les commentateurs les dernières strophes constituent une prière

destinée à être dite par les mourants, et les termes de ces vers justifient cette assertion. Le commencement a évidemment une nature différente. Il traite de l'essence de l'être, de la science et des œuvres, de ce que l'on doit faire pendant sa vie. Ce n'est donc point là la prière d'un moribond. Mais à dater de la strophe 15 l'Upanishad prend un tout autre caractère; l'*îç*, l'*ekam* disparaissent et font place à *Pûshan*, *Agni*, etc. Nous revenons aux noms des dieux védiques dont les premières strophes faisaient abstraction, qu'elles excluaient même. Mais cette finale a ce caractère particulier qu'elle identifie plusieurs dieux comme le font déjà certaines hymnes du Véda, pour quelques-uns du moins. Il faut donc distinguer ces deux parties dans l'explication et leur reconnaître une origine différente, ce qui n'a point été fait.

On a donc ici deux fragments indépendants, l'un purement philosophique, l'autre pratique et d'invocation. Elles se relient par la pensée exprimée à la strophe : Révèle la vérité! que nous prêchons ici.

Nous ne nous arrêterons point à une traduction de ce morceau donnée par l'indou Rammohun Roy. Max Müller en a fait suffisamment justice.

HARIS OM (1).

Quoique ce soit qui se meuve en ce monde, tout est contenu (2) par l'Etre souverain. Après avoir renoncé à ce monde; tu pourras goûter la vraie jouissance, mais ne cherche pas à obtenir le bien de quoi que ce soit.

Si même, accomplissant ici-bas les actes humains, tu cherches à vivre cent ans, il n'en serait point autrement (3) (on ne pourrait arriver au bonheur autrement); l'acte ne reste pas attaché à l'homme (4).

Ces mondes qui appartiennent aux Dieux sont enveloppés de ténèbres aveuglants. Ils y vont après la mort ceux qui ont perdu l'âtman.

(1) Vishnou aux couleurs dorées (le soleil). *ôm*, la triade sacrée nous semble être une forme de convention comme les formules de Pânini.

(2) Et non « caché »; *vas* = revêtir, couvrir.

(3) La leçon *tvayi* est condamnée par le mètre.

(4) Voir l'introduction.

L'être unique bien que sans mouvement est plus rapide que la pensée; les Dieux n'ont pu l'atteindre, il filait (1) devant eux (échappant à leur atteinte).

Lui immobile, il devance les autres dans leur course. C'est en lui que Mâtarisvan a établi l'œuvre sacrée (2).

Lui il se meut et reste immobile, il est loin et il est près; il est en dehors de tout ce qui n'est pas lui (3), de ce monde entier (4).

Celui qui voit tous les êtres dans l'âme universelle et celle-ci en toutes choses ne s'en éloigne jamais (5).

Ponr celui qui comprend comment tous les êtres sont l'âtman (6), pour lui qui aperçoit l'unité essentielle de tout l'être, que peut-il y avoir de trouble d'esprit ou de peine?

Il atteint en effet (l'être) pur, incorporel, sans défectuosité sans liens de ses parties (7), brillant, que le péché ne peut atteindre.

(1) Et pas simplement *walked;* il échappait aux Dieux incapables de le saisir à la course. L'*Ekam* est l'*âtman*.

(2) M. Müller : *bestows powers in it*. Il est difficile de croire que *Mâtariçvan*, être particulier et inférieur, qu'il désigne le vent ou autre chose, puisse donner du pouvoir à l'*Ekam*, supérieur à tout.

(3) M. Müller : il est au sein de tout et en dehors de tout; mais *antarasya* ne se prête pas à ce sens,

(4) (Brahma) est intérieur et extérieur aux êtres, il est à la fois mobile et immobile. Indiscernable par sa subtilité, il est loin et il est près. *Bhagavad-gitâ*, XIII, 15, 16.

(5) Le contexte montre suffisamment qu'il s'agit ici de l'âme universelle et non du soi; il n'est pas impossible cependant que le terme d'*âtman* ait été choisi pour rappeler d'une manière *pregnante* l'identité de l'*âtman* objectif avec l'*âtman* subjectif. Comp. Bh. C. IV, 35. « Quand tu auras acquis la science, ô fils de Pându, tu ne tomberas plus ainsi dans l'erreur; (cette science) par laquelle tu verras tout dans l'*âtman* (en toi-même), puis en moi (l'être universel). Il y a deux *âtman* dans la philosophie ancienne de l'Inde. L'un est objectif. Il correspond au sens primitif du mot qui est celui de *souffle, esprit vital*. C'est l'âme du monde dont il est question déja dans le Rig-Véda où Sûrya, le soleil, est appelé « l'âme de tous les êtres mobiles et immobiles » (I, 115, 1). Mais il y a aussi l'*âtman* subjectif. Il correspond à l'emploi du mot *âtman* comme pronom réfléchi, emploi inconnu au Rig-Véda. C'est l'âme humaine identifiée avec l'âme universelle, cette notion se trouve déjà dans les Brahmânas. On pourrait donc l'adopter ici si le contexte ne favorisait davantage l'autre sens.

(6) M. Müller : «Quand, pour celui qui comprend, le *soi* est devenu tout » Mais *vijânatas* (gén.) est apposé à *paçyatas* et ne peut régir *abhût* etc.

(7) M. Müller : « Sans muscles ». Le texte dit que l'Être n'a ni parties ni jointures.

Illuminé, sage, présent à tout, l'être par soi a tout disposé d'une manière parfaite pour les années éternelles (1).

Ils vont aux ténèbres aveugles ceux qui sont restés attachés à l'ignorance ; ceux qui se sont plus à la science (vont) semble-t-il, à des ténèbres plus épaisses encore (2). Car à ce que l'on dit, autre chose arrive par la science, autre chose par l'ignorance.

Tel est l'enseignement traditionnel des penseurs qui nous ont expliqué ces choses.

Celui qui connaît également ce qu'est la science et l'ignorance, passe par la mort par l'ignorance et atteint l'immortalité par la science (3).

Ils vont aux ténèbres aveugles ceux qui servent ce qui n'est pas la cause des Etres. Et ceux qui se plaisent dans la cause originaire vont, ce semble, à des ténèbres plus épaisses encore (4). Autre chose provient de la cause de vie, autre chose de la cause de destruction.

Tel est l'enseignement des penseurs qui nous ont expliqué cela.

Celui qui connaît à la fois la cause de la vie et de la mort traverse la mort par la destruction et atteint l'immortalité par la cause de la vie.

(1) Voir l'introduction. *Svayambhûs* est le sujet opposé à *sa*.

(2) Parce qu'ils vont dans le monde de l'Un que nul ne peut concevoir, pas même les dieux. M. Weber avait cru voir ici (Ind. St. I, 298) une polémique contre les Bouddhistes. Il croit aujourd'hui que la phrase pourrait bien être dirigée contre les doctrines sânkhyas (Vorles. über Ind. Litt. p. 329, note). Nous n'y voyons pas de polémique du tout. Rien dans le texte ne force à admettre cette vue. Au contraire le § 13 l'exclut et impose notre interprétation. Il ne faut pas admettre facilement des intentions de polémique dans les Upanishads anciennes. Les Upanishads sont des exhortations adressées à des initiés. De là en même temps leur caractère mystérieux et l'absence de polémique. Il en est autrement dans les pastiches postérieurs, œuvres de sectaires qui ne voyaient dans la forme de ces écrits vénérés qu'un moyen efficace de propager leurs doctrines nouvelles.

(3) L'ignorance passée lui donne la mort mais la science acquise le fait arriver à l'immortalité. M. Müller traduit : « *overcomes death* » ce qui ne correspond pas, à notre avis, à *tîrtvâ*, traversant.

(4) Comparez (1). Pour M. Müller cette ignorance, *avidyâ*, est « la connaissance non réelle » (not real knowledge) et désigne les bonnes œuvres (good works); nous avons dit pourquoi il nous est impossible d'admettre ce sens. Cette *avidyâ* est évidemment à nos yeux l'ignorance de l'*îç*, de l'*Ekam*, de l'*âtman*, de l'être réel.

La face de la vérité est couverte d'un vase d'or; découvre-la, o toi Pûshan, pour qu'on puisse voir les principes de la vérité.

Pûshan, seul vrai rshi, (toi qui es) Yama (1), Sûrya, fils de Prajâpati ouvre et répands tes rayons, rassemble (2) ton éclat; cette beauté admirable qui est tienne, que je la voie moi qui suis ici. Je suis ce même principe (que je vois) (3). Ce corps qui finit en cendres devient souffle, air, immortel (4).

OM. O sage (5)! souviens-toi, souviens-toi de mes actes (6).

Agni, conduis-nous au bonheur par un chemin facile. O Dieu tu connais tous les principes des êtres. Ecarte de nous le mal qui égare (7), nous t'offrirons souvent nos hommages et des chants de louange.

E. DE DILLON.

(1) Le Dieu juge des hommes et le soleil couchant. *Sûrya* le soleil en son plein.

(2) Afin de concentrer la lumière et de la mieux faire voir. *Gather thy rays* ne suffit pas.

(3) C'est cette même idée que développe la *kaushîtakî Upanishad.* Le terme de la connaissance est de savoir que l'on est Brahma (Voir K. Up. 116. *Yastvamasi so'hamasmi* ce que tu es, je le suis).

(4) M. Müller : *breath to air and to the immortal*, ce qui est, à nos yeux, inconciliable avec le texte qui ne contient que des nominatifs ou des accusatifs (neutres).

(5) Et non « esprit » ce qui ne s'applique guère ici qu'en forçant le sens.

(6) De mes sacrifices et actes religieux. Ce qui suit en est une conséquence. En vertu de notre piété, conduis-nous au bonheur.

(7) « Crooked » nous paraît et trop faible.

PIERRE-LE-GRAND ET LES PAYS ROUMAINS.

BRANCOVANE ET CANTÉMIR.

I.

PREMIER CONTACT DES ROUMAINS AVEC LES RUSSES.

La Russie commence à entrer en relations avec la Porte au temps de Bajazet II. C'est alors que nous rencontrons pour la première fois des ambassades du grand-duc des Moscovites Ivan III à Constantinople qui demande pour les sujets russes la liberté du commerce (1495-1499). Ces privilèges des négociants russes furent confirmés par Selim I (1514-1520), qui refusa pourtant ses bons offices, instamment demandés par les Russes, à la fin de négocier une paix entre ceux-ci et les Tatares de la Crimée.

Si toutefois jusqu'alors les rapports entre ces deux puissances avaient été assez pacifiques, quoique d'une grande froideur, ils commencent bientôt à se troubler par la faute de deux peuplades limitrophes, les Cosaques et les Tatares : ces barbares vivant exclusivement de brigandages dévastaient presque chaque année la Russie et la Pologne. Les Tatares surtout qui reconnaissaient la suprématie de la Porte, pillaient continuellement la Russie, et les habitants de cette contrée, pour se venger des maux qu'ils enduraient, s'organisaient en bandes de volontaires qui ravageaient à leur tour les pays turcs situés sur les bords de la mer Noire. Ces frottements mutuels amenèrent indirectement une véritable guerre entre la Russie et la Turquie.

En outre, le sultan Selim II, voulut réunir par un canal les eaux du Don à celles du Volga, pour faciliter ainsi ses communications avec la Perse. Ces travaux entrepris sur la frontière même du pays des Russes inspirèrent à ceux-ci des craintes pour leur sûreté. Ils attaquèrent en conséquence

les travailleurs du canal, massacrant les troupes qui étaient destinées à les défendre. Prenant ensuite le rôle de plaignants, ils envoient immédiatement une ambassade à Constantinople pour faire au sultan des remontrances au sujet des perpétuelles invasions des Tatares et cette ambassade est très bien reçue par les Turcs, qui avaient appris à connaître les Russes sous un tout autre aspect.

Les puissances occidentales de l'Europe qui étaient en guerre avec les Turcs, et principalement les Vénitiens, cherchaient par tous les moyens à engager les Russes dans une alliance contre les Turcs, ennemis convaincus de la chrétienté et, chose digne d'être remarquée, dès cette époque les ambassadeurs vénitiens ne comptaient pas tant sur la puissance matérielle de la Russie que sur son influence morale, qui avait sa source dans la communauté de religion des Russes avec les peuples de la Turquie. Ainsi Giacomo Soranzo s'exprime de la manière suivante dans une lettre adressée au Sénat vénitien en 1576 : « Le sultan craint le Moscovite parce que le grand-duc appartient à la religion grecque de même que les peuples de la Bulgarie, de la Serbie, de la Bosnie, de la Morée et de la Grèce qui lui sont dévoués au plus haut degré, et qui seront toujours prêts à prendre les armes et à se soulever afin d'échapper au joug des Turcs et de se soumettre à sa domination (1). »

A cette époque les Russes reconnaissaient encore le patriarche de Constantinople comme chef de leur église et avaient dans les Balcans des liaisons qui justifiaient les observations de l'ambassadeur vénitien ; ainsi c'était avec de l'argent russe que le couvent du Mont Athos payait son tribut à la Porte et les religieux grecs du Mont Sion recevaient du grand duc une subvention annuelle de 500 ducats.

Toutefois, quoique les Russes eussent été invités plusieurs fois par les Vénitiens à marcher contre les Turcs, ils ne voulurent s'engager à rien à cet égard. Cette politique pacifique des Russes envers la Porte avait sa raison d'être dans les guerres de la Russie avec la Suède et la Pologne, et celles-ci occupèrent si bien les Russes, qu'ils restèrent indifférents à la reprise d'Azow par les Turcs sur les Cosaques,

(1) *Alberi*, Relazioni degli ambascatori Veneti al Senato. Seria III, V, p. 206.

et n'osèrent déclarer la guerre aux Turcs pour la possession de cette place importante. On prétend que les conseils du voévode moldave Basile Loupou ne furent pas sans influence sur cette retenue du czar Michel Romanow. Il aurait remontré au czar que les Turcs massacreraient immédiatement les sectateurs de la religion grecque qui habitaient l'empire ottoman et que bien certainement leur protecteur naturel, le czar russe, ne voudrait à aucun prix arriver à un pareil résultat pour le plaisir de maintenir ces brigands de Cosaques dans la possession d'Azow (1).

En 1645, Alexei Romanow monta sur le trône de Russie et inaugura aussitôt une politique plus active vis-à-vis des Turcs. Dans une guerre qui éclate en 1676 entre les Cosaques et les Tatares, les Russes prennent parti pour ces derniers et font tomber entre leurs mains la forteresse des Cosaques, Tschigrin, ce qui force les Turcs à défendre leurs sujets et à déclarer la guerre aux Russes. Celle-ci fut tout à l'avantage de ces derniers qui gagnèrent, par la paix de Radzimen, 1681, Kiew et l'Ukraine, firent reconnaître par les Turcs le titre d'empereur donné au czar et accorder libre pélerinage des sujets russes à Jérusalem.

C'est vers le même temps que les Russes s'approchent pour la première fois des pays roumains. A l'occasion d'une guerre qui avait éclaté en 1672 entre les Turcs et les Polonais, Étienne Petritscheïkou, prince de Moldavie, et Grégoire Ghica, prince de Valachie, sont envoyés par les Turcs pour défendre la forteresse de Hotin de concert avec les armées musulmanes. Les Turcs ayant laissé courir le bruit que pour pouvoir mieux défendre cette forteresse importante, il serait nécessaire d'y établir un pacha, les princes roumains, pour éviter cette mesure qui enlevait sa position au prince de Moldavie, entrèrent en relations avec les Polonais. Ils prièrent de venir en toute hâte sur Hotin en leur promettant de passer à eux au plus fort de la lutte (2).

Les princes roumains cherchèrent d'abord à nuire aux Turcs par leurs conseils, les poussant à se retirer dans des lieux ouverts et à ne point se défendre dans les fossés, ma-

(1) *Siri*, Mercurio, II, p. 867.
(2) *Jean Nekoultschea*, chroniqueur moldave.

nœuvre à laquelle les armées turques n'étaient pas habituées, voulant ainsi faire abandonner Hotin aux Turcs sans combat. Ce stratagème ne réussissant point, ils attendirent l'arrivée des Polonais « jusqu'à ce que ceux-ci s'étant approchés des retranchements turcs et les ayant attaqués avec vigueur, les princes roumains passèrent aux Polonais avec toutes leurs troupes, en faisant un grand carnage dans l'armée turque. »

Celle-ci fut complètement mise en déroute le 11 novembre 1673, mais les princes roumains s'étaient mis par leur trahison dans une position très fausse vis-à-vis de la Porte. Ils furent donc forcés de chercher aide et protection contre les païens chez les princes chrétiens et le premier qu'ils sollicitèrent fut le czar des Russes. Au commencement de l'année suivante, en mai 1674, on envoya à Moscou, un religieux russe du Mont Athos, nommé Théodore, chargé de porter au czar l'offre de la soumission des Roumains pour le prier de daigner leur accorder sa bienveillante protection. Le czar Alexei, à cette demande, à laquelle il ne s'attendait guère, ordonne immédiatement à ses troupes de marcher à la défense des pays roumains et propose à leurs princes « d'envoyer pour plus de sûreté quelques uns des membres des plus considérables du clergé et de la noblesse afin de conclure la convention par laquelle le pays se soumettrait à l'empereur. » La condition que le czar mettait à cette soumission des *souverains* de la Moldavie et de la Valachie (c'est ainsi que le czar nomme à plusieurs reprises les princes de ces pays) était que ceux-ci ne fussent plus soumis au roi de Pologne, pour éviter ainsi des sujets de discorde entre la Russie et la Pologne, leur promettant « qu'après la prestation du serment de soumission, il les défendrait contre l'ennemi de la sainte croix et leur accorderait aussi des subsides (1). »

Constantin Cantacuzène, prince de Valachie, essaya de nouveau en 1688 de nouer des relations avec la Russie, au temps de la guerre entre la sainte ligue et l'empire ottoman. Les pays roumains souffraient de la part des Turcs les plus cruels traitements. Pour subvenir aux nécessités de la guerre, les Turcs leur demandaient, non seulement des troupes auxi-

(1) Voir *Polnoe Sobranie Zaconowo*, II, 968.

liaires, mais encore des quantités de provisions tout-à-fait en disproportion avec les forces productives des principautés, des travailleurs pour l'édification de forteresses, des chariots nécessaires aux transports et bien d'autres corvées encore.

Pour épargner à son pays ces exactions intolérables, mais craignant en même temps de tomber sous la domination allemande, à la suite des succès éclatants remportés par les armées de la ligue contre les troupes ottomanes, le prince de Valachie s'adresse de nouveau au protecteur naturel des orthodoxes, le czar de Russie. Il envoya au mois de novembre 1688 l'archimandrite Isaii du Mont Athos à la cour de Moscou, demandant à faire sa soumission et sa Majesté impériale promit de secourir les Valaques pour glorifier le nom du Seigneur, affermir la sainte église orientale et protéger les adorateurs de la même religion. « Sa Majesté promet pour le moment son secours contre le khan de Crimée, l'ennemi le plus implacable des chrétiens, imposant toutefois aux Valaques la même condition que dans le traité antérieur de se montrer forts et constants, de ne point s'allier ni se soumettre à d'autres États et de ne point prêter serment de fidélité à qui que ce fut (1). » Les czars Ivan et Pierre, pressés de connaître la réponse du voévode à ces conditions, dépêchèrent un exprès au prince Cantacuzène, qui ne paraît avoir rapporté aucune réponse, car ce prince mourut peu de temps après (25 octobre 1685).

On peut voir par ces traités que les Russes mettaient en pratique les observations de l'ambassadeur vénitien, reproduites plus haut, en prenant le rôle de défenseurs naturels des chrétiens opprimés. Il est hors de doute que cet élément vital de leur politique leur serait venu à l'esprit, même sans l'intervention des Roumains. Mais il n'en est pas moins vrai que c'est à la suite d'une demande de ces peuples, que les Russes mirent en pratique cette idée, qui devait devenir la source de tant de maux pour ceux qui l'avaient provoquée.

Si toutefois jusqu'à présent la soumission des Roumains à l'empire russe ne se présente qu'à l'état de projet, nous verrons ce projet réalisé par le czar Pierre I dans la guerre entreprise contre la Turquie en 1711.

(1) Collection des documents et conventions de la Russie (en russe), IV, p. 591.

II.

GUERRE DE 1711.

Aussitôt que Pierre I monta sur le trône de Russie, il reconnut qu'un grand empire comme le sien, fermé à la mer de tous côtés, rencontrait dans cette circonstance un obstacle sérieux au développement de son commerce, source la plus abondante de richesses pour les empires. Il se décida donc d'ouvrir à tout prix à la Russie les deux mers les plus rapprochées, la mer Baltique du côté du nord et la mer Noire du côté du midi. Pour se frayer une route sur la mer Baltique, il était nécessaire de conquérir des pays qui se trouvaient sous la domination de la Suède; à cet effet il s'allia à la Pologne et au Danemark contre le jeune roi de Suède, Charles XII. Pour se mettre en possession de la Mer Noire, il entreprit une expédition contre Azow. Les Turcs étaient bien convaincus que la tranquillité de leur empire dépendait en grande partie de la possession d'Azow. N'avaient-ils pas vu au temps que cette forteresse était entre les mains des Cosaques que ceux-ci pouvaient en peu de jours menacer avec leurs navires la capitale de leur empire? Quelles proportions allait prendre ce péril si Azow tombait au pouvoir d'un ennemi plus puissant et plus redoutable! Et pourtant les Turcs n'échappèrent point à ce danger menaçant. Azow, attaquée à deux reprises par les armées du czar, en 1655 et 1656, finit par tomber au pouvoir de ce dernier. L'empereur de Russie changea en églises toutes les mosquées de la ville et célébra avec une grande solennité la consécration de la cathédrale, donnant ainsi un caractère religieux aux victoires de ses sujets. Il prend en même temps les mesures les plus énergiques pour la construction d'une flotte, agrandit et fortifie le port de Tazanrok, impose à tout propriétaire de dix mille serfs la construction d'un vaisseau, ne dispensant pas même le clergé de cette obligation, demande enfin aux Vénitiens des matelots et des constructeurs de navires et lance bientôt sur les flots de la mer Noire une flotte composée de 14 grands vaisseaux, 9 galères et 40 brigantins. Les Turcs, tout en voyant avec la plus grande inquiétude ces progrès de la Russie dans la mer Noire,

furent forcés de laisser poursuivre la guerre contre les Russes par les Tatares, car ils venaient de perdre la bataille de Zenta, 1657, qui précéda la paix de Carlowitz, 1655, par laquelle la puissance ottomane reçut un coup dont elle ne parvint plus à se relever.

Immédiatement après la paix de Carlowitz entre Venise, l'empire, la Pologne et la Turquie, celle-ci conclut aussi une paix avec la Russie et l'ambassadeur russe, chargé de la négocier, arriva à Constantinople monté sur un vaisseau russe. La plus grande crainte des Turcs, la domination des Russes sur la mer Noire,se réalisait ainsi d'une manière sensible et pour ainsi dire vivante aux yeux des Turcs ébahis. C'est alors qu'ils purent mesurer toute l'importance de la perte qu'ils venaient de subir, en voyant les dangers qui menaçaient du côté du nord l'empire de Mohammed.

Le traité de paix fut signé le 25 juillet 1702. Les Turcs reconnaissaient aux navires russes le droit de passer le détroit des Dardanelles et à leurs vaisseaux de guerre celui de naviguer dans la mer Noire. Azow resta sous la domination des Russes, qui s'engagèrent de leur part à démolir les forteresses du Dniéper ; le czar fut exempté de tribut envers le khan des Tartares et le droit des Russes au libre pélerinage à Jérusalem fut de nouveau confirmé.

Ce traité met en pleine évidence le but que poursuivait Pierre-le-Grand : c'était la domination sur la mer Noire, but que l'opinion publique en Europe lui attribuait et que Leibnitz, le célèbre philosophe et encyclopédiste allemand, signale dans une de ses lettres : « Il (Pierre-le-Grand) pense maintenant seulement à inquiéter les Perses ; son plus grand plaisir c'est la marine, qu'il a étudiée, car il veut devenir le maître de la mer Noire (1). »

Les projets de Pierre-le-Grand sur les provinces situées au sud du golfe de Finlande, l'Esthonie, la Livonie, la Carélie et l'Ingrie, qui appartenaient à la Suède, l'engagèrent dans une guerre avec Charles XII. Ce jeune prince mit en œuvre, contre toute attente, des talents militaires extraordinaires, et les Russes reçurent à Narva un coup qui menaçait de briser tous les plans de Pierre I. Mais au lieu de profiter

(1) *Zinkeisen*. Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, V, p. 353.

de sa victoire, Charles XII se tourna contre le roi de Pologne, Auguste, laissant non seulement à Pierre le temps de reconquérir l'Ingrie et la Carélie par plusieurs succès remportés contre ses généraux, mais lui permettant même de jeter dans ces pays à peine conquis les fondements de la future capitale de l'empire de Russie.

Charles XII, après avoir vaincu le roi de Pologne, Auguste II, dirigea de nouveau ses troupes contre le czar Pierre, prenant directement sa route sur Moscou, en passant par l'Ukraine. Le hetman des Cosaques, Mazeppa, lui promettait secours, et il comptait trouver dans ce riche pays des provisions suffisantes pour les besoins de son armée. Mais son adversaire fit dévaster le pays, de sorte que l'armée de Charles rencontra le désert au lieu de l'abondance qu'elle se promettait, et se trouva bientôt exposée aux plus cruelles privations. Mazeppa, en qui le roi de Suède mit alors tout son espoir de salut, lui apporta de l'argent en quantité, mais point de provisions. Une famine terrible commença à décimer l'armée suédoise, qui se vit bientôt réduite à la moitié de son effectif, manquant de chevaux, souffrant la faim et la soif au milieu d'un hiver très rigoureux. L'entêté Charles XII, au lieu de suivre les avis de ses généraux et de Mazeppa lui-même, qui lui conseillait de s'en retourner, persista à marcher en avant et arriva enfin presque perdu sous les murs de la forteresse de Pultava. L'assaut donné ne réussissant pas, Charles dut se décider à en faire le siège. Pendant ce temps Pierre I, qui avait mis à profit la leçon de Narva, se prépara le mieux possible et vint avec une armée nombreuse et bien équipée au secours de sa forteresse. Une lutte furieuse s'engagea qui finit par l'anéantissement presque total de l'armée de Charles XII; 9000 hommes restèrent sur le champ de bataille et presque tout le reste fut fait prisonnier. Charles XII parvint à se sauver avec 1500 des siens et passa en Turquie.

Les autorités musulmanes reçurent fort bien le roi fugitif et celui-ci s'établissant à Bender, adressa force lettres au sultan dans lesquelles il s'appliqua à lui démontrer les intentions hostiles du czar de Russie à son égard, prouvées d'une manière indubitable par les forteresses que celui-ci élevait sur le Don, ainsi que par la création d'une puissante

flotte sur la mer Noire. Les Russes de leur côté ne manquèrent pas de combattre les plans du roi suédois. Sur l'insistance de l'ambassadeur Tolstoy, le traité de paix entre la Russie et la Porte Ottomane est renouvelé en 1705 et les Turcs s'engagent par cet acte à faire sortir Charles XII de leurs États.

Les intrigues de celui-ci réussirent pourtant à provoquer le changement du grand vizir, qui fut remplacé par Baltadgi-Mahomed-Pacha, homme d'un caractère violent, qui pouvait être plus facilement déterminé à une guerre avec la Russie. Pierre-le-Grand fait alors parvenir une lettre au sultan dans laquelle il se plaint de la conduite de la Porte si hostile à son égard, par la protection qu'il accordait à son ennemi ; il observait qu'étant l'allié du roi Auguste, il ne pourrait permettre que celui-ci fût inquiété par qui que ce fût et mettait comme condition absolue du maintien de la paix, l'éloignement de Charles des États musulmans ; d'autre part les Turcs étaient fortifiés dans leurs tendances belliqueuses par les bruits répandus en grande partie par le roi de Suède que les Russes étaient entrés en relations secrètes avec les princes de Moldavie et de Valachie, qu'ils s'efforçaient de soulever les chrétiens de l'Albanie et autres intrigues du même genre. Dans une séance solennelle du Divan, la guerre contre la Russie est décidée et l'ambassadeur de cette puissance jeté dans la prison des sept tours. Pierre-le-Grand n'hésite plus à déclarer la guerre aux Turcs.

Dans le manifeste qu'il publia à l'effet de justifier sa démarche, se trouve un passage qui jette une lumière très vive sur la politique russe. Après avoir rappelé en quelques mots l'accroissement de la puissance ottomane et son extension en Europe, il montre comment une multitude de chrétiens « Grecs, Valaques, Bulgares et Serbes gémissent sous l'oppression des Turcs et prouvent par leur profonde misère le respect des Turcs pour leurs traités (1). » Dès lors la politique russe cache le véritable but de ses guerres avec la Porte sous le masque perfide de l'affranchissement des chrétiens du joug mahométan. Pierre-le-Grand qui eut le pre-

(1) *Zinkeisen*, l. c. V, p. 412 : « Gemunt Barbarorum jugo opressi Graeci, Valahi, Bulgari Serviique, quanta est illis religio pactorum, deterrimae suae miseriae experiuntur. »

mier l'idée d'ouvrir la Russie à la mer est aussi le premier qui ait entrepris la guerre sainte contre la Turquie, une véritable croisade en apparence, dans laquelle les Russes paraissaient lutter seulement à cause de leur communauté de religion et répandre le sang de leurs enfants pour une cause désintéressée, pendant qu'en réalité à l'ombre de ce prétexte hypocrite ils recherchaient avant tout leurs intérêts.

Le caractère de guerre sainte que les Russes voulaient donner à leur lutte avec la Turquie perce déjà dans leurs préparatifs. Le 21 février 1711, on célèbre à la cathédrale de Moscou une messe en présence du czar. Deux régiments de la garde étaient rangés devant la porte de l'église, portant à la place de leur drapeau habituel un autre de couleur rouge avec l'inscription : « Au nom du Sauveur et de la chrétienté ». Au dessus de cette inscription se trouvait une croix entourée de rayons avec la légende « *in hoc signo vinces* ». Pierre-le-Grand était tellement assuré de la victoire, qu'il répétait souvent vouloir être enterré à Constantinople, d'où l'on peut voir que le czar avait positivement l'intention de conquérir Constantinople et peut-être de rétablir l'empire d'Orient.

III.

PIERRE-LE-GRAND ET CANTÉMIR.

Parmi les griefs que la Porte croyait avoir contre la Russie, un au moins n'était point imaginaire : c'était l'entente secrète du czar Pierre avec les princes de Moldavie et de Valachie. A cette époque régnait en Moldavie Démètre Cantémir (commencement de l'année 1711) et en Valachie Constantin Brancovane (1685-1714). Ce dernier, comme plus ancien, paraît s'être entendu avec les Russes depuis plus longtemps. Ceci expliquerait seul pourquoi les Turcs voulaient le destituer et avaient même chargé Cantémir d'exécuter ce plan, en lui promettant en récompense le trône de Valachie et s'engageant en même temps à mettre sur celui de Moldavie un prince recommandé par lui (1).

(1) *Kantemir*. (Trad. all.). Geschichte des osmanischen Reiches, p. 765.

Ces intrigues parvinrent à la connaissance de Brancovane et il en conçut pour Cantémir la haine la plus envenimée. Brancovane était pourtant indécis en ce qui concernait la politique russe. Son cœur l'attirait vers Pierre et il s'était déjà engagé vis-à-vis de celui-ci à lui procurer 30,000 soldats, ainsi que des provisions suffisantes pour lesquelles les Russes lui avaient remis 300 bourses d'argent ; mais l'intérêt lui commandait de ne pas trop s'aventurer, avant de voir l'issue de la lutte engagée entre les Russes et les Turcs, pour prendre en définitive le parti du plus fort. Partagé ainsi entre la sympathie et l'intérêt, Brancovane suivit une politique chancelante qui allait devenir la cause de son malheur. La catastrophe fut hâtée et déterminée par la circonstance suivante : le spatar Thomas Cantacuzène qui vivait à la cour de Brancovane, espérant devenir prince de Valachie avec l'aide des Russes, passa avec une partie des troupes qu'il avait sous son commandement dans le camp de Pierre-le-Grand et marchant sur Ibraïla avec un corps de troupes russes conduites par le général Reni, il assiégea et prit cette place.

Brancovane s'effraya à cette nouvelle, car il voulait aider les Russes dans leurs opérations seulement sous main, afin qu'en cas de perte de la part de ceux-ci, il ne se compromît point auprès des Turcs. Profondément attristé par cette participation ouverte de son spatar à la cause russe, Brancovane, afin de ne point suggérer aux Turcs le moindre soupçon, rompit toute liaison avec le czar, envoya les provisions qu'il avait amassées pour les Russes, dans le camp turc, et pour être en paix avec sa conscience, il restitua aux Russes les 300 bourses qu'il avait reçues.

Cantémir suivit une conduite tout-à-fait différente. Aussitôt qu'il fut entré en relations avec les Russes il se donna à eux corps et âme et ne pensa plus qu'à servir leurs intérêts. Voilà pourquoi le rôle que Cantémir joua dans cette guerre est de beaucoup le plus important, car il fournit l'occasion à la politique russe de se développer dans toute sa plénitude.

Cantémir succéda sur le trône à Nicolas Maurocordato. Celui-ci étant destitué et se rendant à Constantinople rencontra à Galatz Démètre Cantémir qui venait d'être nommé à l'hospodarat, et les deux princes s'engagèrent mutuellement par serment, Cantémir à ne point permettre aux boyards

de dénoncer à la Porte les abus de Maurocordato et celui-ci à ne point insister pour regagner le trône de Moldavie, mais, s'il lui plaisait d'être de nouveau prince, de tenter d'obtenir celui de Valachie. Maurocordato voyant qu'il ne pouvait obtenir l'hospodarat de Valachie, oublia son serment, et voulant retourner en Moldavie, dénonça Cantémir à la Porte, lui découvrant que « lorsqu'il vint en Moldavie, il trouva plus de la moitié des boyards passés au parti des Russes et que mettant la main sur eux il les avait jetés en prison ; Cantémir, au contraire, aussitôt qu'il fut investi du pouvoir, envoya des courriers qui leur rendit la liberté et nomma *caïmacame* (1) le plus grand des traîtres (2). »

Cantémir, de son côté, informé des intrigues de Maurocordato, envoie plusieurs boyards à la sublime Porte pour dénoncer les abus commis par l'ex-prince et le vizir, ajoutant plutôt foi à ces dénonciations qu'à celles de Maurocordato, ordonne des poursuites contre ce dernier. Cantémir, au contraire, étant nommé prince de Moldavie depuis peu de temps, jouissait encore de toute la confiance de la Porte et c'est justement sur cette confiance qu'il spéculait pour pouvoir tromper les Turcs. Afin de mieux cacher ses complots avec la Russie, il demande à la Porte la permission de « simuler une entente avec les Russes afin de lui faire connaître tout ce qu'il découvrirait. » Trompant ainsi les Turcs, il pouvait entrer en relations ouvertes avec les Russes, faisant croire à ceux-là qu'il servait leurs intérêts en espionnant leurs ennemis. En outre le chargé d'affaires de Cantémir à Constantinople, un certain Iano, transmettait les lettres de l'ambassadeur russe, qui était emprisonné dans les sept tours, à Cantémir, et celui-ci les faisait remettre au czar.

Avant que les Russes entrassent dans le pays, Cantémir, voulant régler sa position vis-à-vis de Pierre I, conclut avec lui un traité par l'entremise du visturnic (3) Zuca. Le contenu de cet acte, d'une grande importance pour connaître la politique russe concernant les principautés, est reproduit dans ses chroniques par Nikoultschea, le hetman (4) de Cantémir,

(1) Gouverneur provisoire en attendant l'arrivée du prince.

(2) *Jean Nikoultschea.*

(3) Ministre des finances.

(4) Ministre de la guerre.

l'un des hommes qui étaient le plus à même de connaître ce qui se passait dans les coulisses.

I. Le pays de Moldavie aura pour limites le Dniester et possèdera le Bougeag avec toutes ses forteresses; au commencement et en attendant que le pays s'organise, des troupes russes occuperont les forteresses, qu'elles laisseront libres ensuite.

II. Le pays ne paiera aucune espèce de tribut.

III. Le prince ne pourra être révoqué avant sa mort et ses fils règneront après lui, étant élus par les boyards.

IV. Sa famille ne peut être repoussée du trône, excepté en cas de trahison ou d'abjuration de la religion chrétienne, alors le trône passera à une ligne collatérale.

V. Les boyards ne pourront être dégradés de leur rang que pour cause de forfaiture.

VI. Les revenus du prince consisteront dans la douane des salines et celle des villes; il n'y aura pas d'autre redevance.

VII. Les couvents possèderont leurs terres, leurs propriétés et leurs serfs et jouiront des droits sur les ruches, les porcs et les brebis.

VIII. Dix mille soldats seront en tout temps prêts à prendre les armes et l'empire leur paiera la solde du trésor impérial.

IX. Les Russes ne pourront se mêler des boyaries moldaves, ni se marier dans le pays, ni y acheter des terres.

X. Le prince ne pourra punir les boyards, pour quelque crime que ce soit, sans l'assentiment du grand conseil et la signature du métropolitain.

Quelques conditions additionnelles sont ajoutées au traité en vue de la guerre qui allait commencer : « Le Moscovite ne fixe point la paix avec la Porte; mais s'il arrivait que la paix se fit, la Moldavie restera comme précédemment sous la protection de la Porte; l'empereur de Russie sera tenu, dans ce cas, de donner au prince Cantémir deux palais et des terres, pour le dédommager de celles de Moldavie et il lui fournira pour toute sa vie la dépense nécessaire à son entretien et à celui de sa cour. Si le prince préférait se retirer dans un autre pays, il serait libre de le faire. »

Voilà assurément un document aussi important que curieux! Il met à découvert toute la politique de Pierre-le-

Grand à l'égard des Roumains et nous montre d'une manière claire et précise quelles furent dès le commencement les tendances de la Russie au sujet des pays et de la nationalité roumaine, et celui qui sait avec quelle ténacité les Russes poursuivent leurs projets, ne s'étonnera point de retrouver dans leurs rapports d'aujourd'hui avec ces pays les mêmes vues et les mêmes principes.

Ce traité, au lieu de se borner aux relations extérieures des pays entre lesquels il était conclu, s'occupe en grande partie de l'état intérieur de la Moldavie, comme de la position des boyards, des redevances que le prince pourra imposer, des droits des couvents et autres. On voit bien dans ces dispositions la nécessité d'un petit pays, qui entre en relations avec un grand empire, d'assurer ses droits contre des empiètements toujours possibles; mais d'autre part les tendances de la Russie à règlementer cet état intérieur n'en sont pas moins visibles; elles vont tout simplement substituer à la souveraineté turque son protectorat, chose qui lui convenait dès lors à merveille, mais dont la formule ne fut trouvée que plus tard, quand la finesse intérieure de la politique russe perça aussi à l'extérieur par ses formules compliquées et ses mots énigmatiques. A la différence de la Turquie qui ne s'était ingérée qu'abusivement dans les affaires intérieures des principautés, la Russie tendait à prendre la direction de leurs intérêts en la basant sur un droit, et c'est ce droit même qui lui était conféré par le traité avec Cantémir.

Un autre point important du traité, c'est l'établissement de l'hérédité dans le gouvernement de la province à la place de l'élection qui avait subsisté jusqu'alors. Mais comme le pays comptait un parti assez puissant de boyards ayant à leur tête le vornik (1) Jordake Rossetti, qui refusait cette innovation, le czar concéda le droit d'élection au moins entre les fils du prince. L'hérédité du trône était sans contredit une disposition bienfaisante pour le pays; mais elle avait été introduite à la demande expresse de Cantémir, qui voulait tirer au moins ce profit de son alliance avec les Russes. Quant à l'intérêt que le czar mettait à attirer les boyards de son côté, il ressort d'une manière indubitable des privi-

(1) Sorte de grand juge.

lèges stipulés dans le traité en faveur de ceux-ci, privilèges qui certainement n'y furent pas introduits à la demande de Cantémir.

Le point le plus important du traité est contenu dans l'article VIII qui s'occupe de l'entretien d'une armée moldave au compte du trésor russe et qui est complété par l'autre condition prévue par l'article I, que jusqu'à l'organisation de l'armée nationale les forteresses seraient occupées par les armées russes. Par cette condition la Russie ne tendait à rien moins qu'à un asservissement complet de la Moldavie; car il est facile de comprendre quel sens et quel but pouvait avoir l'occupation des forteresses moldaves jusqu'à l'organisation du pays, terme vague et indéfini; puis si la Russie s'offrait avec tant de générosité à payer de ses deniers l'armée moldave, il est hors de doute qu'elle s'offrit avec le même désintéressement à faire aussi son éducation militaire, pour laquelle il devenait indispensable de mettre à la tête des troupes des officiers russes. Qu'allait devenir un prince entouré d'une armée même nationale, soldée et commandée par des Russes? Un instrument docile au service de la politique russe. Dans ces circonstances, quelle valeur pouvait-on donner à l'article qui assurait aux Moldaves que les Russes ne se méleraient point des boyaries du pays, qu'ils ne se marieraient point dans le pays et n'y achèteraient pas de terres?

Un traité n'est qu'une convention momentanée qui peut être modifiée selon les circonstances. Les Russes voyant la Moldavie si profondément asservie ne se seraient-ils point pressés de faire disparaître le seul obstacle qui s'opposât à sa russification, même en leur supposant assez de bonne foi pour respecter le traité signé par eux? Sous la domination turque les principautés roumaines, malgré toutes leurs souffrances, n'avaient point été réduites en pachaliks; par le traité de Pierre-le-Grand la Moldavie devenait absolument et en toute vérité un gouvernement de l'empire de Russie.

(A suivre).

A. D. Xénopol,
professeur à l'Université de Jassy.

LE CULTE DES GÉNIES TUTÉLAIRES

DE LA FAMILLE ET DE L'ÉTAT,

DANS L'ANCIENNE RELIGION DES CHINOIS.

I.

§ 1. Un disciple ayant demandé à Confucius « s'il était préférable de sacrifier à l'*Esprit du foyer* plutôt qu'aux *Lares domestiques* (1), » le philosophe répondit : « celui qui agit contrairement à la volonté du Ciel adresse en vain des prières aux esprits (2). »

Par ces paroles, qui ne répondaient pas directement à la question posée, Confucius voulait donner à entendre que le culte des personnages divins spéciaux était de peu de valeur et que l'essentiel pour l'homme était de suivre cette loi, qui émane du ciel et gouverne le monde. C'est ainsi qu'un philosophe, dont les efforts tendaient à faire prédominer le culte d'une puissance suprême unique, répondait naturellement aux manifestations d'une foi populaire, qui cherche et voit des esprits ou des dieux en toutes choses.

La prédominance des doctrines confucianistes, tant politiques que religieuses, se manifeste en tout et partout dans la Chine officielle ; et le culte de l'État a pour objet principal le Ciel, comme le grand philosophe l'avait enseigné. Mais le peuple, bien qu'il ait mis Confucius sur les autels, n'en a pas moins continué à vénérer les esprits, laissant le culte du Ciel au gouvernement et à la cour. A cette même question que le disciple du philosophe posait, il y a 2000 ans, le peuple répond encore : « Il n'y a rien de mieux que de sacrifier à

(1) Litt. « Le foyer ou la partie de la maison située au S. O. » C'est en cet endroit que l'on honore habituellement les morts protecteurs de la famille ou « Lares. » Voir plus loin, II. § 6.

(2) *Lun-yiu*, I, 3, 13.

l'esprit du foyer. » Cette divinité tient une place importante dans le culte national. Ce génie et les morts sont les seuls qui reçoivent également un culte des sectateurs des trois religions, qui se partagent les Chinois.

§ 2. A part le culte des morts, dont nous parlerons dans un autre article, tout ce qui est considéré en Chine comme digne d'être honoré par des cérémonies religieuses, peut se diviser, quant au fond, en quatre catégories :

I. Le ciel et la terre.

II. Le sol avec tous ses accidents, ainsi que l'atmosphère avec les phénomènes météorologiques.

III. La fertilité du pays.

IV. L'habitation du peuple et de la famille.

Dans chacune de ces catégories le culte se spécialise de plus en plus. Les faits qui émanent des concepts généraux, appartenant à la première catégorie, se rapportent à la *vie du monde*. Ceux de la seconde sont en relation plus étroite avec l'*homme*; ceux de la troisième se réfèrent au *peuple*, en tant qu'habitant un endroit déterminé. La quatrième touche spécialement la *famille* et l'*individu*.

Le culte s'étend, dans chacune de ces séries, à un nombre d'objets d'autant plus considérable que grandit l'importance sociale des personnes qui doivent y prendre part.

La part que la religion officielle laisse au peuple dans le culte est très petite. Le souverain suprême (1) avait au contraire à faire une foule de cérémonies religieuses. Seul il avait, avec sa cour, le droit d'honorer, par des sacrifices, toute la série des personnages divins, à quelque catégorie qu'ils appartinssent. Les princes vassaux et les fonctionnaires avaient dans leurs attributions des pratiques du culte d'autant plus nombreuses que leurs position hiérarchique était plus élevée.

En outre, tout qui servait l'état, était obligé de pratiquer un double culte; un culte public en faveur de tous leurs administrés, un culte privé en faveur de leur propre famille.

Les fonctionnaires des derniers rangs et le peuple

(1) On ne doit point oublier qu'il s'agit de la Chine antique ; du temps où elle formait une confédération d'états, sous la dépendance d'un souverain suprême, et non une monarchie comme aujourd'hui.

n'avaient droit qu'au culte domestique. Les gens du peuple n'étaient nullement obligés à rendre un culte aux divinités, dont l'action s'exerce en dehors du cercle étroit de la famille. Toute autre pratique leur était même interdite comme inutile et sans fruit (1). Le peuple n'a ni devoir religieux externe ni temple. Le temple du peuple est sa maison; c'est là qu'il honore ses morts et son génie domestique (2).

De ce que nous venons d'exposer il suit que l'objet suprême, le plus élevé dans la hiérarchie divine, est pour le roi (*wang*) la dyade THIEN-TI « Ciel et Terre »; pour les princes vassaux (*chu-hou*) la dyade : SHÉ-TSHIH « la fécondité et les fruits de la terre »; pour les dignitaires ce sont les WU-SZ', i. e. « les Cinq devoirs religieux, » ayant pour fin spéciale d'honorer la demeure dans ses parties essentielles.

§ 3. Parmi les anciennes croyances de la Chine, celles qui ont les rapports les plus étroits avec la constitution de la famille et de l'état, sont précisément celles qui concernent les *puissances productrices du sol*, SHÉ-TSHIH, *et les éléments essentiels de l'habitation*, WU-SZ', qui ressortent des catégories III et IV, mentionnées plus haut.

Ces divinités domestiques et ces génies tutélaires du pays appartiennent à un culte plus populaire, que celui du ciel, de la terre, des éléments du sol et des phénomènes météorologiques, qui constitue la religion ancienne de la Chine. C'est pourquoi les Kings qui contiennent un exposé plus pur de la religion de Confucius, ne nous disent presque rien de ces divinités; le Li-ki, au contraire, nous fournit des données souffisants. Or ce livre est, de tous les livres canoniques, l'œuvre qui a été la moins altérée, ou si l'on veut modifiée, par les enseignements du philosophe; et a conservé le mieux, dans leur forme native, les croyances et les traditions primitives.

§ 4. La fécondité de la terre est représentée par la dyade SHÉ-TSHIH; dans laquelle *shé* représente l'énergie dont est doué le sol cultivable, et *tshih* les fruits que l'on peut en obtenir. Ce sont l'esprit de la terre et celui de l'agriculture réunis en un seul culte. Le monosyllabe *shé* signifie proprement un

(1) *Li-ki*, II, 83.
(2) *Li-ki*, V, 53; XXIII, 11.

acte religieux en l'honneur de la terre ; et, de plus, c'est le nom du lieu où se fait l'acte religieux de ce culte, et celui de l'esprit même de la terre. *Tshih* est le nom d'une des céréales qui sert en Chine à l'alimentation des hommes, et figure ici pour désigner la récolte, les fruits de la terre en général (1).

Le second terme de la dyade *Shé-tshih* est la conséquence directe du premier. C'est le résultat de la protection de l'Esprit de la terre, *Shé* : c'est la bonne moisson. Et bien que, sous le nom de *Tshih*, elle ait un autel particulier placé à côté de l'autre, cependant le nom *(Shé)* de ce dernier est souvent pris pour indiquer le sacrifice dans ses deux parties (*Shé* et *Tshih*). Ainsi nous trouvons dans les textes le mot *Shé* seul, désignant le culte de la terre, tant dans sa puissance productive que dans ses produits eux-mêmes (2).

La terre, dont l'esprit reçoit le culte en question, n'est point ce pouvoir suprême formant couple avec le ciel ; c'est seulement le sol en tant qu'il donne aux hommes les choses nécessaires à leur entretien. Deux termes chinois sont rendus dans les dictionnaires par le mot « terre » ; ce sont : *Ti* et *Thu*. Le premier est la terre considérée comme planète ou bien comme l'agglomération des éléments les plus grossiers de la matière première, dont la partie la plus pure et la plus fine a produit le ciel, selon les idées cosmogoniques chinoises.

Thu, au contraire, signifie le sol, la partie superficielle de la terre, qui donne naissance aux végétaux (3). Et les dictionnaires définissent le mot chinois de cette manière : « la terre *(ti)* produisant les êtres vivants (4). »

Le culte, dont nous parlons ici, est celui qui s'adresse à la terre considérée au second point de vue ; et les esprits,

(1) Tshih est le nom qui se donne à la plus grande des céréales. « Il » en est un grand nombre, et comme on ne peut les honorer toutes en particu- » lier, on vénère sous le nom de la principale d'entre elles l'Esprit qui produit » les récoltes » (*Khang-hi*, 115, 70). Le *Hiao-king* cité dans *Fung-suh-thung*, III, 2, dit la même chose. Voir aussi *Fung-suh-thung*, I, 15.

(2) Quelques auteurs chinois, tels que *Mao-shi* et *Chu-hi*, croient que le *Shé* des Kings est le sacrifice de la terre en corrélation avec le ciel. *Cheng-shi* et d'autres maintiennent l'opinion avancée ici, mieux en rapport avec les faits.

(3) Le caractère *Thu* représente le sol d'où surgissent des plantes.

(4) *Khang-hi*, clas. 32. Le mot que je traduis « produire » se prononce aussi *thu* et signifie proprement « vomir, émettre, répandre. »

objets de ce culte, sont appelés *Thu-chi-shen* ou *Thu-shen*. « Esprit du sol (*Thu*), » et mieux encore *Wu-thu-chi-shen*. « Esprits des cinq parties de la terre (*wu thu*), » i. e. des cinq régions, orient, occident, sud, nord et centre.

Les esprits qui président à l'énergie productrice du sol et aux influences atmosphériques des différentes régions de la terre, en représentent une partie plus ou moins grande, deviennent des génies locaux, qui exercent leur puissance sur une portion du sol nettement déterminée.

§ 5. Le sacrifice à la Terre qui s'unit au culte du Ciel, ne peut être fait que par le roi, ou le souverain suprême; et cela en faveur de la nation entière, ou de tous les états qui la composent. Les sacrifices aux Esprits de la terre appartiennent non seulement au roi ou au chef suprême, mais encore aux princes vassaux, aux grands fonctionnaires, aux anciens des villages et bourgs, qui l'offrent, pour se rendre propice le sol sur lequel ils exercent leur juridiction. Le premier a un caractère universel, les seconds sont purement locaux ou domestiques.

Le Ciel et la Terre, comme objet de culte, constituent ce qu'il y a de plus élevé dans l'univers. « Le Génie tutélaire du » pays (*Thu Shé-shen*) est-ce qu'il y a de plus noble dans l'État (1). »

Ce qui est le plus élevé n'est point par cela même l'objet le plus important. Car dans les théories antiques de la politique chinoise, l'élément le plus important dans l'État est le peuple. « L'État se compose de trois éléments, dit Mencius, » le peuple, les dieux tutélaires et le souverain. Le peuple » occupe le premier rang en importance, puis viennent les » dieux et après le prince (2). »

Maintenant le peuple est divisé en deux catégories : 1° tous ceux qui occupent une fonction publique et forment, avec le souverain à leur tête, la classe dirigeante, — 2° tous ceux qui n'ont pas de charge publique (3). Les pre-

(1) *Li-ki*, XI. 25, *Commentaire*.

(2) « Le peuple est le principal ; les dieux tutélaires le suivent, le prince » vient au dernier rang. Celui qui a pour lui le peuple est souverain suprême, » celui qui a pour lui le souverain suprême est chef, qui a pour lui le chef est » Ta-fu » (*Meng-tse*, II, 8. 14).

(3) Les agriculteurs, les marchands, les artisans et les fonctionnaires forment les quatre classes du peuple (*Se'-min*).

miers s'appellent *Shé tshih she*, i. e. « sujets des Génies tutélaires du pays, » c'est-à-dire adonnés au culte des divinités du pays. Les seconds forment le *Thien-min*, ou « peuple céleste, divin » (1), c'est-à-dire, peuple par lequel la volonté du ciel se manifeste (2). Et ce peuple, par suite de l'esprit d'égalité qui règne dans la société chinoise, comprend jusqu'aux gens de la campagne, ou toute la classe agricole.

Ainsi « servir les génies tutélaires, » veut dire autant que servir l'état, être appliqué à la chose publique, faire partie de la classe dirigeante. Car « lorsqu'un état se forme, la première chose à faire est d'élever un autel aux génies tutélaires (*shé-tshih*) (3). » Un autre passage du *Shu-king* porte : « Un état est constitué aussitôt que l'on a dressé un autel à » l'esprit de la terre (*shé*) (4). » La religion des génies tutélaires » maintient la paix parmi le peuple. C'est pourquoi le prince » est obligé de la pratiquer avec le plus grand soin, pour se » concilier leur faveur (5). » « Si le prince la néglige on devra » le déposer ; mais s'il en remplit exactement les devoirs et » que, malgré cela, le sol et le climat ne se montrent pas fa- » vorables, c'est l'autel qui devra être enlevé et porté en un » autre endroit plus favorable (6). »

§ 6. Le souverain suprême, les princes vassaux et les magistrats avaient deux endroits consacrés à ce culte. L'un où ils sacrifiaient pour le bien de la nation, de l'état, de la cité, du village ; et l'autre où ils le faisaient en faveur de leur propre famille. Il y avait ainsi un culte public et un culte privé : et ces divinités protégeaient à la fois la nation et l'état ainsi que la famille et la demeure.

Le culte des génies du pays n'avait pas de temple pro-

(1) « *Thien-min* est la désignation de ceux qui n'ont point de part aux » fonctions publiques. C'est pourquoi le peuple, étant le moyen par lequel le » ciel manifeste ses volontés, est appelé « Peuple du ciel. » (*Meng-tse*, II, 7. 19).

(2) Le texte a *kiu-min* « la gent des collines ; » ce que le commentaire explique *Tien-yu-chi-min*, « le peuple des campagnes. »

(3) « *Shé* est l'esprit de la terre et *tshih* est celui des céréales. Quand on » fonde un état on élève un autel pour y sacrifier en leur honneur. » *Meng-tse*, II. 8. 14. *Commentaire*.

(4) *Shu-king* cit. dans le *Pe-hu-thung*, I. f. 15.

(5) *Hiao-king*, ibid., I, f. 15.

(6) *Meng-tse*, II. 8. 14.

prement dit, mais un autel à découvert entouré d'un petit mur, le tout ceint d'un mur plus élevé (1). « Le lieu où l'on » sacrifie à l'esprit de la terre, dit le Li-ki, doit être à ciel » ouvert; pour recevoir librement le vent, la pluie, la rosée, » le chaud et le froid; pour être, en un mot, en relation » immédiate avec les agents célestes et terrestres (2). » Près de l'autel, il y avait, semble-t-il, un arbre sacré regardé comme la demeure de l'Esprit (3). Il en était de même des autels élevés dans les campagnes en l'honneur des génies rustiques, comme on va le voir.

Le souverain et les magistrats supérieurs avaient donc deux autels pour le culte du génie tutélaire de la terre; l'un pour l'état, l'autre pour eux-mêmes.

L'autel sur lequel le souverain suprême faisait les cérémonies du culte en faveur du peuple entier, s'appelait *Thai-shé* « le grand autel »; celui du culte domestique pratique pour la famille était le *Wang-shé* « autel royal. » Il en était de même des princes vassaux. Ils avaient aussi deux autels; l'un destiné au culte public et appelé *Kwo-shé* « autel de l'état »; l'autre réservé au culte domestique, nommé *Heu-shé* « autel noble (4). »

Le *Thai-shé* ou Grand Autel, se trouvait à la droite du mur, qui clôturait les divers édifices, dont l'ensemble formait le palais du souverain; tandis que le *Wang-shé* ou Autel privé, était, selon les uns, dans le *Tsih-tien* (5) ou « champ que le roi devait, à certaines époques, cultiver de sa propre main (6). » En outre, tout groupe de population composé d'un certain nombre de familles, avait un autel nommé *Chi-shé;* sur lequel les fonctionnaires publics sacrifiaient, selon leur rang, et pour le bien de leurs administrés en général (7).

(1) *Li-ki*, XI, 25. — *San-tsai-tu-hoei*. (Section demeures et édifices). III, f. 18, 19.

(2) *Li-ki*, XI. 26.

(3) Lun-yiu, III. 21.

(4) *Li ki*, XI. 26; XXIII. 12; *Pe-hu-thung* I, 15.

(5) *Li-ki*, XXIII, 12.

(6) C'est ainsi que le terme *Tsih-tien* est expliqué dans le *Khang-hi-tse-tien*, clas. 102, f. 75; dans le Dict. de W. Williams, p. 899 et dans le Dict. de Lobscheid, p. 305, 359.

(7) *Li-ki*, XXIII, 12 et comm.

Outre les autels publics (*thai-shé*, *kwo-shé*) et privés (*wang-shé*, *heu-shé*), les rois et les princes pouvaient encore en avoir un autre, à savoir celui d'un état qu'ils auraient conquis. Quand le souverain d'un état en avait soumis un autre à sa puissance, on croyait que l'esprit de ce dernier se transportait chez le conquérant, dans sa capitale ; et devait avoir son local consacré dans le palais du prince. L'autel du génie du pays conquis n'était point placé en un lieu découvert, comme celui de l'état vainqueur, mais dans un lieu entouré de murs et couvert d'un toit (1) : il doit être « fermé, et comme séparé du ciel, de la terre et de tous leurs agents (2). »

§ 7. « Vingt-cinq familles réunies formaient un *Shé*, » dit le Cheu-li (2). Le *Shé* c'était ainsi une aggrégation, unie par le culte commun d'un même esprit tutélaire. Néanmoins dans les campagnes, tout groupe de cinq maisons a son autel commun, qui en représente le commun bien-être. Ce génie tutélaire des champs, ou plutôt son autel, s'appelle *Tien-shé* « autel champêtre, » ou *Min-shé* « autel du peuple. » Le nom de *Tien-shé* se donnait aussi aux groupes de dix à vingt-cinq familles (3).

Près de l'autel ou dans l'enceinte qui le renfermait s'élevait un arbe sacré, objet principal du culte, car l'esprit public était supposé y résider. Cet esprit s'appelait *Tien-chu* (4) « Seigneur des champs. » L'arbre, objet du culte, n'était pas d'une seule espèce ; il variait selon les contrées, et c'était le plus souvent l'arbre prédominant dans le pays. « Les anciens, dit le Lun-Yiu, en élevant un autel au génie » de la terre, y joignait comme objet de culte et réceptacle » du génie tutélaire, l'arbre propre au pays (5). » C'est pour-

(1) « Le *Thai-shé* du souverain suprême reçoit la rosée, le vent et la pluie. » Il est ainsi en relation avec l'éther du ciel et la terre. Mais le *she* de l'état » détruit est recouvert d'un toit et ne reçoit pas le *yang* céleste. » *Li-ki*, XI, 26 ; *Lun-yiu*, II. 7.

(2) *Pe-hu-thung*, I, f. 15.

(3) *Cheu-li* cit. dans le *Fung-suh-thung*, III f. 2.

(4) *Tien-chu* est le génie résidant dans l'arbre sacré honoré avec les *Shé-tshih*. *Cheu-li* cité dans *Khang-hi*, cl. 102, f. 75, « Lorsque l'autel est arrangé » pour les *Shé-tshih*, le génie champêtre vient s'établir dans l'arbre qui croît » auprès. »

(5) *Lun-yiu*, III. 21.

quoi sous les différentes dynasties, qui résidaient avec leur cour en différentes cités de la Chine, l'arbre sacré qui ornait l'autel du génie du pays, changeait d'espèce. Sous les Hia, c'était le pin; sous les Shang, le cyprès; sous les Cheu le maronnier (1). De la même manière, dans la Grèce antique, la plante sacrée servant à couronner les vainqueurs des exercices gymnastiques, variait selon les pays. A Olympie, c'était l'olivier, à Némée l'ache, à l'Isthme de Corinthe, le pin.

II.

§ 1. Le *Shé* ou esprit tutélaire du pays, avait aussi un culte privé (V. ci-dessus I, § 6); car il importait autant à chaque famille qu'aux princes de se concilier la faveur de la terre, pour obtenir une abondante récolte. Mais la puissance de ce Génie s'étendait à tout le territoire de l'état. Les divinités dont nous avons maintenant à nous occuper ont, au contraire, un pouvoir beaucoup plus restreint. Leur influence ne sort point, pour la plupart, de l'enceinte des murs de la maison et de la cité. Elles appartiennent à la 4e catégorie d'objets de vénération, dont nous avons parlé plus haut (V. I § 2 et 3).

Il en est question dans le Cheu-li, dans l'Y-li et spécialement dans le Li-ki, auxquels nous empruntons ces données; mais il n'en est parlé ni dans le Shu-king, ni dans le Shi-king.

Le culte rendu à ces esprits se compose des cinq sacrifices suivants, appelés *Wu-sz'*, ou « les cinq devoirs religieux. » Les lieux où ils se font sont les suivants :

1. Les voies de communication qui traversent l'état, *Kwo-hing*, et celles qui conduisent aux demeures ou les entourent, *Hing* (2).

2. Les portes des murs des villes, *Kwo-men*, et celles de l'enclos où s'élève la maison, *Men* (3).

3. Les portes de la maison (4), *wu*.

(1) *Lun-yiu*, loc. cit.

(2) Le puits *tsing*, creusé en face de la rue est parfois substitué à la rue elle-même.

(3) *Men* est la porte de l'enclos. On appelle aussi *men* les portes d'honneur, qui sont devant l'entrée de la maison, et dont le nombre varie avec le degré de dignité du maître de la maison.

(4) A la différence de *men*, *wu* est la porte de la maison et celles aussi qui mettent en communication les divers appartements

4. Le foyer, *tsao*.

5. La cour intérieure de la maison, *chung-liu*.

A ces cinq sacrifices, qui semblent avoir été en usage déjà sous les *Shang*, (1766-1154 a. C.) vinrent s'ajouter deux autres encore ; et, sous les *Cheu*, ils s'élevaient au nombre de sept ; aussi pour l'atteindre nous devons ajouter :

6) Le Génie qui préside à la vie, et au destin des individus qui habitent la maison, le village ou la cité ;

7) Les mânes de ceux qui, morts sans laisser de postérité, ont besoin de sacrifices spéciaux, pour les empêcher de revenir en ce monde tourmenter les vivants (1).

§ 2. Ce genre de culte se pratiquait d'une manière plus ou moins complète, selon la condition des gens (2) ; c'est-à-dire que l'obligation d'observer une certaine quantité de cérémonies, grandit avec le degré des dignités sociales.

Le roi (*wang*) doit sacrifier à la série complète des génies : i. e. 1) au génie de la vie (*sse-ming*), 2) de la cour centrale (*chung-liu*), 3) aux portes de la ville (*kwo-men*), 4) aux voies publiques (*kwo-hing*), 5) aux mânes des rois morts sans postérité, 6) aux portes des maisons (*wu*) et 7) au foyer (*tsao*). Les princes (*chu-heu*) ne sacrifient qu'aux cinq premiers ; les hauts dignitaires (*ta-fu*) à trois d'entre eux seulement : à savoir, aux portes extérieures (*men*), aux rues et voies (*hing*), et aux dignitaires morts sans descendance.

Les fonctionnaires inférieurs ne sacrifient qu'aux portes extérieures (*men*) et aux chemins (*hing*) ; le peuple, aux portes intérieures (*wu*) et au foyer (*tsao*) (3).

Comme le culte des génies du pays avait pour fin de se rendre favorable la terre dans ses productions, le culte de ces derniers génies avait pour but d'obtenir que la vie d'un certain aggrégat plus ou moins grand d'individus, résidant en un lieu déterminé, se passât tranquille et en sécurité. C'est pourquoi le roi et les princes, qui sont responsables de la paix et de la sécurité du peuple qui leur est soumis, ont

(1) *Tso-chuen* cit. dans le *Khang-hi-tse-tien*, clas. 30, f. 30 et clas. 27. f. 100.

(2) *Li-ki*, II. 82 ; V, 16 ; XXIII, 13.

(3) *Tsao-wu* « foyer et porte » équivaut encore aujourd'hui à « maison, famille. » Il est à remarquer que les Lares chez les Romains, résidaient dans une niche près du foyer ou de la porte.

l'obligation de satisfaire aux devoirs de ce culte, dans toute leur extension. Les gens du peuple, au contraire, qui n'ont à s'occuper que d'eux-mêmes, ne sacrifient qu'à leurs génies domestiques en particulier, à ceux qui gardent et protègent les maisons de chacun. Pour tout ce qui est en dehors de l'enceinte domestique, l'homme du peuple, qui n'a point de charge publique, n'a aucun devoir religieux à remplir. Ceux-là seuls ont à s'en occuper, qui occupent une position officielle quelconque.

§ 3. Les sacrifices qui se font en l'honneur du foyer et des portes (qui représentent la demeure elle-même) sont les seuls communs à tous les ordres de citoyens, depuis le souverain jusqu'à l'homme du peuple. Nous devons nous arrêter sur ce culte domestique, et considérer les rapports qui les unissent à celui des divinités de l'état.

Il est dit dans le Li-ki : « L'état a pour génie tutélaire celui » qui est vénéré sur l'autel du Génie de la terre (*shé*); la mai- » son a celui qui est honoré dans la cour centrale (*chung-liu*) (1); et le commentaire ajoute : « Les familles des ministres et » hauts dignitaires sacrifient à l'Esprit de la terre dans » le *chung-liu* (ou cour centrale de la maison). Le roi et les » princes où est élevé son autel (*shé*) (2). » Ainsi la divinité honorée dans la cour centrale d'une maison, était la même que celle honorée sur l'autel qui était dressé hors de la demeure domestique. Et cette divinité avait une puissance d'autant plus grande, que l'autorité civile du sacrificateur était plus élevée. Le sacrifice s'offrait sur l'autel du souverain, pour le bien de tous les états; sur celui des princes pour leurs états particuliers; tandis que les fonctionnaires, dans la cour centrale de leur demeure, sacrifiaient en faveur de leurs administrés.

La cuisine ou le foyer — et en leur lieu, la porte qui représente la maison intérieure — est pour le peuple ce que la cour interne est pour les magistrats (car les maisons du

(1) *Chung-liu-shen*, Génie de la cour centrale de la demeure. — « An ancient god of the court; his shrine was placed in the inner court, but as often in a skylight in the hall; it answers to the ancient Roman penates. » W. Williams, *Dict.*, p. 550.

(2) *Li-ki*, XI. 27, et com.

peuple n'en ont point), comme aussi ce qui est pour les princes et rois l'autel public. C'est la même divinité que tous honorent ; le même génie de la prospérité que le prince invoque pour le bien du peuple et le peuple, pour sa demeure.

Cependant dans les croyances populaires, l'esprit du foyer a une personnalité distincte de celle du génie honoré dans la cour intérieure. Le taoïsme l'a confondu avec « l'Esprit protecteur de la vie » *Sse-ming*, dont nous avons vu l'individualité et le culte propre, et en a fait le *Sse-ming-tsao-shen* ou « le Génie du foyer protecteur de la vie », qui a pris une place importante dans la mythologie populaire. Il porte ce nom parce qu'il protège la vie de tous les habitants de la maison, et possède au plus haut point la puissance de disposer du destin des hommes (1). Il surveille leurs actes ; et le dernier jour de chaque mois il va au ciel, rendre compte de la conduite de chacun. Alors le Ciel enlève à la vie des individus une période de durée plus ou moins longue, selon les péchés commis : douze ans si le péché est grave, cent jours si la faute est légère.

Il est à remarquer en outre que l'esprit du foyer est considéré comme présidant aussi à l'été, et conséquemment à la maturité de tout ce qui sert à l'alimentation des hommes ; parce que la cuisine et le foyer servent à préparer les mets pour l'entretien de la famille. Cet esprit est donc en relation étroite avec celui de la terre, parce que c'est du sol que sortent tous les produits que l'été fait mûrir et que le foyer sert à apprêter pour les repas. Ces deux concepts se confondent dans les idées populaires ; et les deux esprits sont unis dans un même culte, comme ils le sont dans le terme de leur activité.

§ 4. le Génie tutélaire de la terre que le roi et les princes vénéraient sur l'autel découvert ou *she*, et les dignitaires dans la cour centrale de l'habitation, était aussi honoré par le peuple dans une partie déterminée de la maison : le peuple n'ayant point de cour centrale. Cet endroit était-il celui où se trouvait le foyer domestique ? Il est certain que les *Tao-sses* considèrent le sacrifice offert au foyer comme différent de celui qu'on pratique en l'honneur de l'esprit de la terre. Mais ils

(1) Julien, *Kan-ing-pien* p. 17.

signalent un autre endroit de la demeure comme objet d'un culte spécial : c'est le quartier du S. O. où étaient probablement les chambres à coucher.

Les sacrifices aux divinités domestiques se commençaient au lieu du foyer domestique ou dans la cuisine, et se terminaient dans la chambre qui regardait le côté S. O. dont nous avons parlé (1).

Pour ceux qui, dans leur maison, n'avaient point de cour centrale — et c'était le cas de toutes les personnes peu aisées — le quartier du S. O. en tenait lieu; vu que c'était la partie la plus reculée de la demeure, et, pour cela, considérée comme le plus honorable. C'était là que la famille se réunissait pour prier l'esprit de la terre (2), et les mânes des ancêtres pour se les rendre propices, et s'assurer leur protection (3).

§ 5. Nous devons ici donner une idée de ce qu'étaient les maisons des anciens Chinois, pour indiquer exactement la position précise des lieux, où l'on avait coutume de sacrifier. Le domicile de la famille est indiqué généralement par le mot *shih*, qui signifiait originairement « station, arrêt sous un toit. » Aujourd'hui il sert à désigner tout l'ensemble des bâtiments qui composent, ou composèrent primitivement, la demeure d'une famille ; et celle-ci, quand il s'agissait d'un haut fonctionnaire, était assez compliquée. Les parties principales des grandes maisons, qui contenaient la famille d'un fonctionnaire publique d'une certaine importance, étaient disposées comme on va le voir.

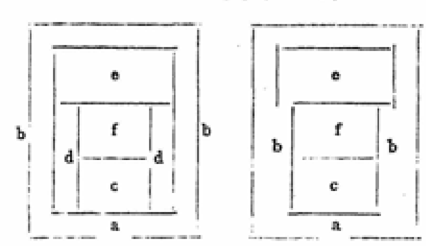
Devant la grande porte (a) (*men*) qui s'ouvre dans le mur d'enceinte, était l'*aula*, ou salle couverte de réception (c) (*thang* ou *miao*). A droite et à gauche se trouvaient deux

(1) *Li-ki* ch. *Li-lien*; — *Lun-yiu*, III. 13. com.; — *Er-ya*, IV. f. 2.

(2) Plath considère le sacrifice offert dans le *Ngao*, quartier du S. O. comme l'équivalent de celui des *Shé-tshih* ; et traduit le passage du *Lun yiu*, reproduit au commencement de cet article : « Es sei besser, sich an der Genius des Feldfrüchte, als an den des Herdes zu wenden. » Plath, *Die Relig. und der Cultus der alten Chi.*, I, p. 50-51.

(3) Ce pouvait être aussi l'angle du S. O. d'une chambre, quand la maison n'était pas disposée convenablement, ou suffisamment grande. «*Ngao*, the southwest corner of a hall where the Lares used to be placed ; and one can be quiete *Tsi-ngao*, to worship the Lares. » W. Williams, *Dict.*, p. 626.

ailes ou auvents (d) (*siang*); et au fond, la maison proprement dite, où habitait la famille (e) (*tshin*). Entre la salle (c) et la maison (e) était le *chung-liu* ou cour intérieure (f) (1). Parfois les auvents latéraux (d) manquaient, et la résidence de la famille ne comprenait que le corps de logis (e) *tshin*, et la salle de réception (c) *thang*, séparés l'un de l'autre par la cour (f), comme on le voit dans la 2e figure.



§ 6. Les personnes du peuple, non revêtues de fonctions publiques, n'avaient point besoin de la salle (c), où se traitaient les affaires de l'État et se donnaient les audiences; aussi n'avaient-elles que le corps de logis (e). Il leur manquait donc les locaux c) d) d), et, en conséquence, la cour qui les séparait, et qui formait le *chung-liu*, « cour intérieure », ou « cour du milieu ».

Supposons maintenant la maison (e) partagée en quatre parties, comme dans la figure ci-jointe; chaque partie, correspondant à un des points cardinaux, a son nom spécial. Le S. E. (α) s'appelle *Yao*; et au côté sud est la porte d'entrée. La partie N. E. (β) s'appelle *J*, et renferme la salle à manger (2). Le quartier N. O. (γ) s'appelle *Wuh-leu* i. e., lieu où l'eau s'infiltre (3). » Enfin le quartier S. O. (δ) s'appelle *Ngao*.

L'*Er-Ya* porte : « Cet endroit est le plus » secret de la maison. La maison antique » n'avait pas sa porte juste au milieu de la » façade, mais du côté de l'est; c'est pourquoi » le côté S. O. était le plus caché, et le plus » tranquille. C'était là, comme dans le lieu le plus digne d'honneur de la maison, que se faisait le sacrifice aux ancêtres, et » que résidait le membre le plus élevé de la famille. C'est » pourquoi le *Li-ki* dit : les enfants ne doivent pas habiter le » quartier S. O. de la maison (4). »

(1) Proprement : « le lieu central où découlent les gouttières, l'*impluvium*, »

(2) *Khang-hi-tse-tien*, clas. 40, f. 20.

(3) *Leu* veut dire « gouttes, eau passant par une fissure, humide, ouverture. » *Wux-leu* peut signifier « la chambre, l'endroit le plus exposé aux intempéries. »

(4) *Er-Ya*, IV, f, 2. Ce passage cité du *Li-ki*, I. 41. Le mot *Fei* qui signifie

§ 7. Le foyer était probablement dans le quartier N. E. ; où était le garde-manger, le *penus* ; où la famille se réunissait, pour les repas quotidiens. Le foyer était appelé *tsao* (1) ; mot qui signifiait primitivement « trou de terre dans lequel se trouve un crapaud ; » et aussi « petite caverne, voûte ; » enfin « fourneau, four (2). » Le dictionnaire *Kang-hi-tse-tien* explique le caractère correspondant par un autre de même prononciation, mais de forme différente, et qui signifie « faire, composer ; » entendant par là le lieu où se préparent les aliments (3).

Dans l'État de *Chu*, qui occupait le centre de la Chine actuelle, le foyer s'appelait *wu*. Ce caractère dans ses éléments graphiques (4) peut signifier « mon feu sous une voûte, ou une grotte ; » l'idée de « voûte, grotte (5) » domine dans les caractères chinois qui signifient « foyer, » de même que dans le mot latin *fornax*.

La signification première des monosyllabes chinois, employés pour signifier le « foyer » — c'est-à-dire *tsao*, « le trou où se trouve le crapaud, *wu* « mon feu sous la voûte » — nous ramènent à l'époque où le foyer avait sa forme la plus simple. Mais ces mots qui conservent leur signification primitive, dans leurs éléments graphiques, en viennent maintenant à désigner quelque chose de plus parfait, que n'est le simple feu allumé sur la terre, dans une caverne, ou dans une grotte. Le dictionnaire de *Khang-hi*, cité plus haut, décrit les parties dont se composent les foyers, *tsao*. « Le bord du » foyer s'appelle *hing ;* son ouverture supérieure s'appelle » *tuh*, et sous le *tuh* est le *chan*, fourneau (6). » Une niche pratiquée près de la cheminée s'appelle *tsao-hing* (7) ; elle sert

enfoncé, écarté, caché, sert encore à désigner l'endroit de la maison où se font les sacrifices aux esprits. « Ne sachant pas précisément où ils résident, on doit les chercher dans le lieu le plus reculé et le plus caché. » *Kang-hi*, cl. 27, 96.

(1) Le caractère chinois se décompose en éléments qui signifient « grotte, terre et crapaud. »

(2) W. Williams, *Dict.*, p. 954, traduit *Kitchen-range.*

(3) *Kang-hi*, cl. 116, f. 98-99.

(4) *Kang-hi*, cl. 116, f. 94.

(5) C'est-à-dire la classifique 116, parmi les 214 classifiques, entre lesquelles sont répartis les caractères chinois.

(6) *Kang-hi-tse-tien*, clas. 116, f. 96.

(7) *Tsao-hing*, « niche près du foyer où réside le dieu de la cuisine. » W. Williams, *Dict.*, p. 207.

aujourd'hui à y placer l'image de l'esprit tutélaire de la famille, dont nous avons décrit ci-dessus les attributions. (II, § 3). En Chine comme ailleurs le foyer est la maison, est la famille, et en symbolise la prospérité; il est en outre la résidence des dieux protecteurs de tous ceux qui habitent sous le même toit.

III.

Celui qui a parcouru ces notes relatives aux génies tutélaires de l'État et de la famille, ne pourra s'empêcher de remarquer une ressemblance singulière entre cette partie de la religion chinoise et les croyances des Grecs et des Romains. A l'Extrême-Orient et dans notre monde antique les conceptions se présentent ici sous un même aspect.

« L'Etat, disent les livres chinois, est fondé aussitôt que ce culte commence. » (1. § 5). De la même façon la cité se constituait en Grèce et à Rome. Les demeures des familles s'élevaient autour du feu sacré; la maison se formait autour du foyer domestique. De même que l'autel avait donné naissance à la cité, ainsi le culte la conservait (1). Il en était de même dans les anciennes croyances de la Chine; où la paix, le bien-être, la sécurité des États étaient aussi dus au culte de l'esprit de la terre (I, § 5).

Le culte voué à ces divinités était public et privé. Elles protégeaient l'État et la famille. C'était d'elles que dépendaient la vie et la prospérité de la cité et de la maison. Les Pénates et les Lares de religion romaine correspondent tout à fait à ces antiques divinités de la race chinoise.

Le génie tutélaire en Chine était vénéré dans la cour ouverte au milieu de la maison, ou plutôt au milieu de l'enceinte qui clôturait la maison, et correspondait précisément au milieu de celle-ci. C'était aussi au centre de l'ἕρκος, de l'*herctum*, que s'élevait chez les Grecs et lesRomains l'autel des dieux protecteurs de la famille. Chez les premiers il se trouvait en face de la porte de la maison, puisque celle-ci n'occupait que la seconde partie de l'enceinte sacrée. Chez les Romains il était placé au centre de l'espace vide, laissé par

(1) Fustel de Coulanges. *La Cité antique*, p. 154-155 et 167.

les quatre corps de logis qui formaient la maison, et s'élevaient des quatre côtés de l'enceinte sacrée (1). Cet endroit était l'*atrium*, le *cavaedium*, l'*impluvium*, selon ses diverses appellations. Le *Chung-liu* de la maison chinoise y correspond de tous points ; et même par le nom, qui signifie « l'eau qui coule des gouttières au milieu de la maison. » (II, § 5).

La maison en ses diverses parties était pour les Chinois l'objet d'un culte public et privé (II, § 3) ; mais le foyer était chez le peuple honoré d'une vénération toute spéciale. C'était à lui et aux défunts de la famille, qu'était adressé tout le culte domestique. (I, § 2).

Les Pénates se rapportaient au culte du feu regardé comme bienfaiteur de l'humanité, comme symbole de la vie sédentaire, comme ἑστία, en un mot. — Les Lares se rapportaient au culte des morts comme protecteur des membres de la famille, à laquelle ils avaient appartenu jadis. Néanmoins les mânes et le foyer, les morts gardiens de la maison et le feu qui la représentait en sa vie et en sa prospérité, les Lares et les Pénates sont toutes conceptions qui finissent par se confondre en l'idée commune de divinités bienfaisantes, protectrices et prévoyantes, sans distinction d'origine. Il en advint de même en Chine. Le culte domestique commence dans la cuisine, où se trouve le foyer et se termine au lieu où se trouvent les mânes, et où sont déposées les tablettes des ancêtres de la famille (II, § 4).

Le foyer et les Lares, en tant que divinités de la famille, étaient les dieux de l'intérieur par excellence : les Θεοὶ μύχιοι, les *dii Penates*. Et la Chine aussi les honorait dans le *Ngao* (l'angle S. O.) parce qu'il était le plus reculé de la maison (II, § 6).

En outre dans l'Hellade comme à Rome, comme en Chine, les héros, les défunts d'un mérite supérieur étaient associés au culte des Pénates et des Lares. Le fondateur d'une cité, celui qui en avait élevé l'autel, en était tenu pour le dieu ; et son culte se confondait avec celui des Pénates publics, de même que les ancêtres d'une famille se confondaient avec les Pénates domestiques. Ainsi, en Chine, l'inventeur légendaire de l'agriculture, se confondant avec l'Esprit de

(1) *Fustel de Coulanges*. Op. cit. p. 66.

la terre, était honoré avec lui sur l'autel dit *shé*. Ainsi également certains personnages, que la tradition chinoise rappelait avec honneur, sont associés au culte des génies tutélaires de l'Etat et de la famille, comme nous le verrons en parlant du culte des morts.

L'État et la famille ont en Chine comme dans le monde antique qui nous a précédé, une origine religieuse. Mais si les formes sous lesquelles cette origine se manifeste sont les mêmes, la substance en est fort différente.

L'idée du feu donnant le bien-être à la famille, symbole de la demeure, dans les croyances gréco-romaines, s'étendait à toute la cité, à l'État tout entier; donnant ainsi le symbole de la prospérité d'un aggrégat de familles, l'image de la vie sédentaire d'un peuple arrivé à un certain degré de civilisation. La divinité poliade n'était donc que le foyer, qui des murs domestiques passa au prytanée de la cité. En Chine, au contraire, la conception de la terre accordant le bien-être à l'État, restreinte à la famille, se résuma dans le foyer, qui aidait, en chaque maison, à préparer pour la famille les produits, que le sol de l'état donnait au peuple avec largesse.

Dans l'antique monde arien, la religion était toute locale. Les divinités d'une cité n'avaient aucun rapport avec celles d'une autre; elles étaient, de plus, étroitement unies aux destinées de l'Etat. Il suffisait de les faire périr, pour détruire l'Etat lui-même. Dans la guerre contre une cité ennemie, on cherchait d'abord à s'emparer de ses dieux protecteurs; leur prise assurait celle de la ville. Au contraire, les dieux protecteurs de la Chine étaient tous de la même nature; il ne pouvait y avoir d'inimitié entre eux. Ils constituaient des manifestations diverses d'une même force, plus ou moins énergique, résidant dans le sol; et qui se faisait connaître par les faveurs accordées aux hommes, soucieux du culte des esprits qui la représentaient.

La fortune d'un État n'était point liée et inhérente à sa divinité protectrice : elle était seulement la conséquence du culte, qui lui était rendu; on ne la regardait que comme l'énergie productrice du sol, sur lequel l'État était fondé.

Si le sol était stérile et le climat contraire, on transportait ailleurs l'établissement du peuple; et on vénérait l'esprit du pays où le peuple s'était transporté (I. § 5). La fortune de

Rome, au contraire, était attachée à ses Pénates ; avec eux lui était venue cette gloire, qui précédemment avait appartenu à Troie, séjour premier de ses divinités. Où ils se trouvaient, là était la gloire, la grandeur, le bien-être d'un peuple. Le temple de Vesta fut un jour sur le point d'être détruit par un incendie. Si ce malheur était arrivé, la grandeur de Rome, dit Tite Live, serait tombée en ruines, et son glorieux avenir eut été brisé. La religion défendait aux Romains et aux Grecs d'abandonner la terre, où le foyer avait été une fois dressé, où avaient résidé les ancêtres. La religion des Chinois, au contraire, comme il a été dit plus haut, exigeait qu'un peuple changeât de lieu de séjour, quand les dieux de la terre ne se montraient pas favorables,

Malgré ces différences, les analogies qui — en cette partie de la religion primitive des peuples — existent entre les croyances des anciens Chinois et celles des anciennes races ariennes se montrent de la manière la plus évidente. Ces analogies prouvent, une fois de plus, que l'esprit humain procède partout par les mêmes voies ; et que certaines conditions intellectuelles étant données, il ne trouve pour se faire jour, qu'un cercle d'idées très étroit, et un nombre de formes très limité.

CARLO PUINI.

Florence, 29 sept. 1885.

LA DIVINITÉ PERSONNELLE

DANS L'INDE ANCIENNE.

(Suite).

IV.

On peut diviser les dieux-éléments du Rig-Véda en deux catégories. Chez les uns le caractère élémentaire est primitif, chez d'autres il est adventice. Nous avons vu déjà que les preuves apportées en vue d'identifier le Varuna des hymnes avec le ciel nocturne ne résistent pas à l'examen. Il n'est guère plus facile d'assigner une place à Indra parmi les entités cosmiques. Savitar n'est pas identifié avec le soleil dans les hymnes. Brahmanaspati est évidemment une création secondaire, née de la réflexion, une contrefaçon sacerdotale d'Indra, le déva cher aux guerriers. Il en est tout autrement d'Agni, d'Ushas, des Maruts, de Dyâus et de Pṛthivî, de Soma, etc. Ceux-ci peuvent être regardés comme des types de l'apothéose des éléments. Nous allons étudier d'abord ces derniers.

A.

1. Agni et Soma.

1. Agni est le feu matériel (Cf. Ire partie de ce travail, au commencement), le feu en général, mais surtout le feu du sacrifice. « Tu enlaces, et étreins de tous côtés, ô divin Agni, la masse des broussailles que tu dévores ; alors les sillons des champs se découvrent ; puissions-nous ne pas irriter ton trait vigoureux ! — Lorsque dans ta marche dévorante tu remontes et descends, tu vas de tous côtés comme une armée avide ; lorsque le vent, de son souffle, pousse ta flamme, tu rases la terre, comme le barbier rase la barbe.

— Ses lignes sont en vue, la route (l'armée en marche) est une, les chars sont nombreux, lorsque, ô Agni, polissant tes bras, tu t'abaisses en rasant la terre étendue (sous toi). — O Agni, lance en haut ta force impétueuse, lance ta flamme, lance tes vigoureuses (ardeurs); fais des efforts, grandissant (toujours) élève et abaisse (tes feux); que tous les Vasus s'asseient aujourd'hui autour de toi (1). »

Mais d'ordinaire les hymnes nous présentent Agni comme le feu du sacrifice. C'est le feu qui consume les offrandes et qui de cette manière est censé le transmettre aux dieux; au reste Agni n'est pas oublié dans le partage. C'est de cette conception que dérivent la plupart des épithètes qui lui sont données. Agni est le médiateur entre les hommes et les dieux, c'est à dire qu'il est le moyen par lequel les hommes communiquent à ceux-ci les biens qu'ils en ont reçus et par lequel il reçoivent en retour de nouveaux bienfaits (Cf. I. init.) Agni est donc le prêtre par excellence : « A toi, ô Agni, (appartient) la fonction du hotar; à toi, celle du potar (exercée) selon les rites; à toi (appartient) la fonction du praçâstar; c'est toi qui célèbres les fêtes, tu es le brahman ainsi que le père de famille dans notre demeure (2) ».

Agni est un être personnel, doué d'intelligence, de volonté et de liberté. Il suffit pour s'en convaincre de se rappeler les invocations qu'on lui adresse pour obtenir de lui ou par son intermédiaire les biens qui embellissent la vie. Il est formellement représenté comme doué de facultés analogues à celles de l'homme dans le passage suivant : « Si, ô Agni, tu étais mortel et si moi, ô Dieu riche en amis, j'étais immortel, je ne te laisserais pas dans le malheur ni la pauvreté. Celui qui m'honorerait ne serait ni pauvre, ni malheureux, ni misérable (3) ». Du reste Agni est le prêtre, le sage par excellence.

Il est peu de divinités qui n'apparaissent dans les hymnes comme ayant donné naissance à Agni. C'est Indra qui le fit sortir de deux pierres célestes; ou bien, ce sont le Ciel et

(1) X, 14, 27.

(2) II, 1, 2. Il s'agit ici de diverses fonctions exercées par les prêtres dans la célébration du sacrifice.

(3) VIII, 19,25.

la Terre, à la progéniture nombreuse, qui l'engendrent et reçoivent ses hommages. D'autres fois, les Eaux, les Aurores, Tvashtar, Indra et Vishnu sont gratifiés du même honneur. Ces divergences s'expliquent en partie par le fait qu'Agni est regardé comme identique avec le feu du soleil et de l'éclair. Sur la terre il est caché dans les eaux, les bois, les herbes (1) ; on le fait apparaître en frottant deux morceaux de bois, souvent célébrés comme les parents d'Agni (2). Au reste tous les feux terrestres dépendent de lui comme les branches de l'arbre : tous tirent leur origine du feu céleste. On connaît assez les mythes qui se rattachent à cette conception.

Agni est, avec Indra, la divinité favorite des chantres védiques. Cependant il y occupe presque toujours un rang subordonné. Bon nombre des passages cités par Muir (3) pour démontrer son caractère transcendant s'expliquent d'une autre manière. C'est parce qu'il est l'instrument du sacrifice, devenu l'auxiliaire, l'aide indispensable — et, plus tard, le générateur — des dieux qu'on lui attribue les hauts faits d'Indra ; c'est parce qu'il est identique au feu céleste qu'on dit de lui qu'il orne les cieux d'étoiles. Cependant on ne peut le nier, il est des passages où il est traité comme une divinité de premier ordre. Il est l'*Asura*, le divin, le vivant par excellence (4) ; le monarque universel (5). Voici comment un des dévots d'Agni célèbre ses grandeurs :

1. « Lui, l'ornement (a) des cieux, le pontife (b) de la terre, Vaiçvânara (c), Agni, né dans le (cours de) l'Ordre sacré, le sage, le roi universel, l'hôte des hommes, les dieux l'ont engendré comme une coupe à leur bouche. C'est lui, l'ombilic du sacrifice, le siège des richesses, le grand réceptable qu'ils ont salué (de leur chant) ; lui Vaiçvânara, le conducteur des cérémonies, l'étendard du sacrifice, les dieux l'ont engendré. 4. C'est toi, ô immortel, que tous les dieux saluent (de leurs chants) lorsque tu nais comme un

(1) II, 1 1.
(2) III, 29, 1 etc.
(3) Muir, Sanskrit Texts, V 214.
(4) IV, 2, 5 ; V, 12, 1 ; V, 15, 1 ; VII, 2, 3.
(5) VII, 6, 1.

jeune enfant ; c'est par ton habile sagesse qu'ils arrivèrent à l'immortalité, ô Vaiçvânara, lorsque tu naquis, brillant, de tes parents. 5. O Vaiçvânara, personne n'a cherché à attaquer tes grandes œuvres que (tu accomplis,) ô Agni, lorsque, naissant du sein de tes parents, tu trouvas l'étendard pour les œuvres saintes des jours. 6. L'œil de Vaiçvânara, l'étendard de l'immortalité a formé les sommets des cieux ; et tous les êtres ainsi que les sept fleuves ont grandi, comme des branches sur sa tête. 7. Lui, qui étendit les régions, Vaiçvânara, l'habile, forma aussi les luminaires du ciel, lui, le sage, lui qui étendit les mondes de tous côtés, il est le surveillant à l'abri de toute tromperie, il est le gardien de l'immortalité (1).

Ailleurs on dit que tous tremblent au récit de ses exploits, que ses ordonnances sont irrésistibles. Le ciel et la terre, tous les êtres présents et futurs obéissent à sa voix. Il dispose en maître de l'immortalité ; on lui demande pardon des péchés commis par faiblesse d'esprit (2).

Soma est, tout comme Agni, une divinité avant tout sacerdotale. Il est bien réellement la plante qui croît sur les montagnes et qui, pressée par les mains des prêtres, réjouit et fortifie à la fois les dieux et les hommes. Le Soma est la matière la plus noble du sacrifice ; il est offert à tous les dieux, mais surtout à Indra, le dieu guerrier qu'il soutient dans ses combats aériens. Il n'en est pas moins un être personnel, puissant et sage, qui se cache derrière ces formes sensibles. Tous ces caractères apparaissent clairement dans l'hymne suivant : « Celui qui soutient le ciel, la liqueur efficace, la force des dieux, où les hommes doivent chercher la joie, se purifie ; lorsqu'on le lâche, le (liquide) doré, semblable à un courrier (lancé) par les guerriers, puise, à volonté, des forces dans le sein des fleuves. — Pareil à un héros, il a pris des armes dans ses mains ; cherchant la lumière comme un guerrier monté sur un char dans les combats ; — lui, Indu, excitant la force d'Indra,

(1) VI, 7, (a) litt. : la tête, c-à-d. le soleil ? — (b) litt. le (prêtre) officiant.— (c) Nom d'Agni = celui qui est commun à tous les hommes.

(2) I, 31, 7 ; II, 8, 3 ; IV, 12, 4 ; VI, 7, 5 - 7, 7 ; VIII, 44, 25 etc. AV, IV, 23, 7.

est oint, par les sages adonnés à l'œuvre (sainte). — O Soma, ô pur, que ton flot pénètre avec force dans les entrailles d'Indra ; semblable à l'éclair (qui féconde) les nuages, rends féconds pour nous les deux mondes, comme la prière (les rend féconds) ; accorde-nous des forces inépuisables en vertu de (nos) hymnes. — Le roi de toute la race lumineuse se purifie ; supérieur aux ṛshis, il a fait retentir l'hymne de l'(œuvre) sainte, lui qui orné des traits lumineux que Sûrya (projette), lui dont la sagesse est incomparable. — Semblable au taureau (qui court) autour des troupeaux, tu t'élances au sein des ondes comme un taureau mugissant ; tu te purifies pour Indra (toi qui es) la plus enivrante (des boissons) afin que, par ton aide, nous puissions vaincre dans les combats (1). »

L'importance de Soma grandit avec celle du sacrifice. On lui attribue les exploits d'Indra (2). Il est le père des dieux ; il a placé le soleil dans les hauteurs des cieux ; il a étendu l'atmosphère : il supporte le ciel et la terre ; toutes les créatures sont dans ses mains ; ses lois sont égalées à celle de Varuṇa, et on le supplie d'en pardonner la transgression (3). Il réunit en lui tous les traits qui conviennent à un être transcendant ; mais ces traits sont épars et il faut les réunir en faisceau pour le présenter comme l'émule de Varuṇa. On se ferait du reste une idée fausse de ce personnage divin si l'on voulait l'égaler à ce dernier ; même dans les hymnes où les attributs les plus élevés lui sont octroyés incidemment, on ne saurait méconnaître sa nature subordonnée. Cette observation s'applique également à Agni.

Citons un hymne où la génération des dieux lui est attribuée ; les contradictions y sont sensibles : « Il est celui qui dans le ciel fait naître les lumières ; qui fait naître le soleil dans les eaux, qui se revêt de lait et d'eau, le dieu doré. — C'est là le dieu qui (venant) de chez les dieux, par l'antique prière, se purifie par le fleuve lorsqu'il a été passé. — Le Soma aux mille (qualités) fortifiantes se purifie pour le (dieu) qui a grandi, le victorieux qui s'est acquis la vigueur. —

(1) IX, 76.
(2) IX, 24, 6 ; IX, 25. 3. etc.
(3) IX, 107, 7 ; I, 91, 22 ; VI, 44, 24 ; IX, 89, 6 ; 88, 8 ; X, 25, 3.

Donnant de soi le liquide antique il est répandu sur le filtre purificateur ; mugissant, il a engendré les dieux. — Soma purifié, fais couler vers nous tous les biens excellents ; fais venir les dieux qui font prospérer l'ordre. — O Soma, (maintenant que tu es) pressé, purifie-toi en coulant pour nous (sous la forme de) vaches, de chevaux, de héros, de nobles aliments (1).

3. Indra et Brahmanaspati.

Indra manifeste son action puissante dans les phénomènes de l'atmosphère ; mais il serait impossible de l'identifier avec quelque être sensible : de ce qu'il lance la foudre, terrasse les mauvais génies qui peuplent les airs, brise les nuages qui leur servent de forteresses, on ne saurait conclure qu'il personnifie les forces qui sont à l'œuvre dans ce domaine de la nature.

Il n'est point de divinité que les chantres védiques aient célébré avec plus de complaisance qu'Indra. En lui viennent se fondre les traits de la divinité transcendante, du Créateur et du maître absolu du monde et de l'homme ; de la divinité élémentaire, se manifestant dans une région déterminée du vaste empire de la nature ; enfin, de la divinité, conçue à l'image de l'homme, dont elle partage les passions parfois mauvaises. C'est assez dire que le caractère d'Indra est fort complexe et renferme des contradictions fondamentales.

Indra est le Jupiter Pluvius de l'Inde. La majeure partie des vers composés en son honneur célèbrent les exploits du héros aérien, terrassant les êtres malfaisants qui retiennent les eaux du ciel, destinées à rafraîchir et à fertiliser la terre brûlée par les ardeurs du soleil.

Les Indiens s'imaginaient que les nuages étaient occupés par des génies, ennemis de l'homme, et c'est à Indra, le dieu guerrier, qu'ils s'adressaient pour que, de ses armes forgées par Tvashtar, il daignât briser leurs forteresses. D'autres fois les nuages sont un troupeau de vaches que l'ennemi, le dragon ou le brigand, cherche à enlever. Mais Indra leur lance sa foudre redoutable ; ils expirent à ses pieds et le liquide

(1) IX, 42.

nourricier qu'ils détenaient coule à flots pour le bien des amis d'Indra. Les hymnes se contentent d'ordinaire de rappeler les combats du dieu favori sans en décrire les détails; le suivant est une exception.

« Je veux chanter les exploits d'Indra, les premiers qui furent accomplis par le (dieu) qui porte la foudre; il frappa le dragon, perça le (réservoir des) eaux, fendit les entrailles des monts. — Il frappa le dragon réfugié sur la montagne; Tvashtar a fabriqué pour lui la foudre lumineuse; comme les vaches mugissantes se précipitent en avant, de même les eaux sont descendues vers la mer. — Indra, impétueux comme le taureau, s'est choisi le Soma; aux jours de trikadruka il a bu le (liquide) pressé. Maghavan a saisi son arme, la foudre; il a frappé le premier-né des dragons. — Lorsque, ô Indra, tu frappas le premier-né des dragons, alors tu anéantis les charmes des magiciens; alors, engendrant le soleil, le ciel et l'aurore, tu ne trouvas plus d'ennemi. — Indra frappa le Vṛtra par excellence, Vyaṅsa, de sa foudre (il l'abattit) d'un coup puissant; semblable aux branches coupées par la hache, le dragon gît brisé, collé à la terre. — Ivre d'un fol (orgueil), comme un homme qui n'a pas besoin de combattre, il provoque le grand héros, qui pousse avec force, qui s'élance tout droit. Il ne résista pas au choc des armes meurtrières; l'ennemi d'Indra écrasa (dans sa chute) les forteresses brisées. — Sans pieds, sans mains, il combattit contre Indra qui lança la foudre sur son dos; l'eunuque qui voulait se mesurer avec le taureau, Vṛtra gisait, (les membres) dispersés de tous côtés. — Il gît ainsi, semblable à un taureau abattu; les eaux, ranimant leur courage, ont passé sur lui; celles que Vṛtra enveloppait par sa grandeur (ont vu) le dragon étendu à leurs pieds. — Les forces de la mère de Vṛtra ont baissé, Indra lui a enlevé son arme; la mère (tombe) sur le fils; Dânu gît étendue comme une vache avec son veau. — Le corps se trouve au centre des chemins sans repos (fleuves), sans demeure fixe. Les eaux traversent les parties cachées de Vṛtra; l'ennemi d'Indra se trouve dans une (nuit) longue, ténébreuse. — Dominées par l'ennemi, gardées par le dragon, les eaux restaient retenues, comme les vaches par le voleur. C'est le réservoir des eaux qui était fermé qu'Indra ouvrit, frappant

Vṛtra (de sa foudre). — Tu étais une queue de cheval, ô Indra, lorsqu'il risposta en frappant sur ton arme, ô dieu unique. Tu conquis les vaches, tu conquis, ô héros, le Soma ; tu donnas libre cours aux sept fleuves. — La foudre ni la terre ne purent le faire réussir, ni la pluie ni la grêle qu'il répandit lorsqu'Indra et le dragon luttèrent, lorsque Maghavan vainquit pour les (races) futures. — Quel est celui qui tu vis (s'avancer en) vengeur du dragon lorsque, après l'avoir frappé, la crainte entra dans ton cœur et que, semblable à un faucon, tu traversas les quatre-vingt-dix-neuf fleuves, les espaces (de l'air). — Indra est le roi porte-foudre, le roi de ce qui marche et de ce qui se repose, du (bétail) cornu, laborieux ; il est aussi le roi des hommes, il entoure tous ces (êtres) comme le cercle entoure les rais (1) ! »

De ce qui précède il est permis de conclure déjà qu'Indra apparaissait aux ṛshis sous des traits fort ressemblants à l'homme. Ils parlent en outre de ses mâchoires, de sa barbe, de son char, de ses chevaux, de son fouet, de ses armes. Sans doute ces expressions ne peuvent être toujours prises dans un sens littéral, mais elles témoignent cependant d'une tendance bien forte à rapprocher le déva de la condition humaine. Cette circonstance peut avoir contribué à lui faire perdre peu à peu le caractère transcendant qu'on lui attribue dans de nombreux passages, dont nous allons nous occuper

Dans plus d'un tiers des hymnes qui lui sont adressés, Indra est célébré comme le plus grand des dieux ; cette supériorité, il est vrai, n'est souvent rappelée que par une épithète ou une courte allusion ; parfois cependant le poète s'étend longuement, comme dans les deux passages suivants : « Le dieu qui, à peine né, le premier, l'intelligent, entoura les dieux de sa protection, par son habile sagesse, celui devant l'élan impétueux duquel les deux mondes ont tremblé, à cause de la grandeur de sa force, voilà Indra, ô hommes. — Celui qui affermit la terre chancelante, qui arrêta les montagnes flottantes, qui étendit la vaste atmosphère, qui établit le ciel, voilà Indra, ô hommes. — Celui qui, après avoir abattu le dragon, fit couler les sept fleuves, qui fit sortir les vaches de la caverne de Vala, qui engendra

(1) I, 32.

Agni entre deux pierres, qui dans les batailles déroute (l'ennemi) ; voilà etc. — Celui par qui tous ces êtres mobiles ont été produits ; qui a refoulé au degré inférieur la race étrangère ; qui après la victoire, semblable au joueur, a pris l'enjeu, les aliments de l'adversaire... (1) » — « 5. Tu plaças la terre en face du soleil qu'elle regarde, ô meurtrier du dragon, qui ouvris la route des fleuves; ainsi les dieux t'ont engendré (comme) dieu puissant, par les chants sacrés, (comme) avec les eaux ; (comme) tel, tu es digne de nos louanges. 6. Toi qui distribues la nourriture et la croissance, qui de l'humide as retiré le sec, le doux, tu as déposé ton trésor en Vivasvat, (le soleil) tu disposes de tout ; comme tel, tu es digne de nos louanges. 7. Toi qui dans la prairie distribuas avec mesure les (buissons) fleuris, les (plantes) fécondes et les ruisseaux ; qui engendras les éclairs incomparables du ciel, ton étendue enveloppe les réservoirs (des nuages) ; comme tel, tu es digne de nos louanges... (2) »

Les louanges que le poète adresse au dieu ne sont pas exemptes de contradiction. Il a sans doute étendu le ciel, la terre, le firmament ; il est à la tête des autres divinités ; mais cependant il doit sa naissance aux deux hémisphères divins ; car ce sont ordinairement le Ciel et la Terre qu'on regarde comme lui ayant donné naissance. Cette contradiction est-elle voulue ? Se rattache-t-elle à des spéculations ou plutôt à des divinations panthéistiques ? Nous n'examinerons pas ici cette question.

Notons que l'idée de la naissance d'Indra est très constante, qu'elle se trouve répétée souvent et cela précisément dans les passages où on lui attribue, d'un autre côté, les caractères les plus élevés (3). Une autre fait à remarquer c'est qu'on parle plus d'une fois de l'origine de la grande puissance d'Indra ; on croyait donc qu'il ne l'avait pas toujours possédée. Dans les deux passages suivants, ce sont les dévas qui ont placé Indra à leur tête, qui lui ont cédé la première place : « O Indra, toute la puissance divine

(1) II, 12, 1-4.
(2) II, 13.
(3) I, 61, 14 ; 631, II, 13. — IV, 22, 3 ; 17, 2 — III, 39, 2 — V, 32, 11 — VI, 38, 4, etc.

fut concédée par les dieux à toi, comme au Ciel, lorsque suivi de Vishnu, tu abattis le dragon, Vṛtra, ô (dieu) rapide...... » — « Devant (l'éclat de) ta divinité et de ton empire, les anciens dieux eux-mêmes ont vu leurs forces victorieuses passer au second rang (1). »

En général, comme le remarque Muir, les attributs reconnus à Indra se rapportent à sa supériorité physique et à son domaine sur le monde extérieur, de fait on ne lui reconnaît pas, d'ordinaire, l'élévation spirituelle et la grandeur morale dont Varuna est souvent investi (2). »

Indra, le guerrier céleste, est aussi le Mars, la divinité protectrice des Aryas, devenus conquérants tantôt, chassant devant eux on subjuguant les populations au teint foncé qui les avaient précédés dans les plaines de l'Hindoustan, tantôt se livrant entre eux à des querelles fratricides. C'est de lui que dépend la victoire, c'est à lui qu'on en renvoie les honneurs, et il n'est pas toujours facile de distinguer si les ennemis dont on lui attribue la ruine, sont des habitants du monde terrestre ou des régions aériennes. « Prends, ô héros, la force par laquelle tu abattis Dânu Aurnavâbha ; (lorsque) tu découvris la lumière pour l'Arya et que le Dasyu s'affaissa à gauche, ô Indra. — Puissons-nous par ton secours sortir victorieux, avec l'Arya, de nos combats contre les Dasyus..... » — « Celui que les deux armées ennemies au moment d'en venir aux mains, invoquent chacun de son côté, voilà Indra, ô hommes ; — sans lequel les hommes n'emportent pas la victoire ; celui que les combattants appellent au secours ; celui qui est l'égal de tous ensemble, qui fait tomber les plus fermes, voilà Indra, ô hommes. — Celui qui à l'improviste frappe de sa flèche ceux qui se livrent sans cesse à de grands péchés, celui qui ne cède pas à la fierté des braves, qui frappe le Dasyu, voilà Indra, ô hommes (3). »

La victoire dans les combats n'est pas le seul bien que l'on attend d'Indra. En retour de la liqueur qu'il aime on attend aussi de lui des chevaux, des vaches, une nombreuse

(1) VI, 20, 2 ; VII, 21, 7, cf. VI, 31, 1 ; 38, 5 ; 22, 9 ; 17, 8 ; VII, 20, 2 etc.
(2) *Ancient Sanskrit Texts*, V. 103.
(3) II, 11, 18 19 ; 12, 8-11.

et vaillante postérité. Il est rare qu'on entende s'élever vers lui les cris de la conscience du pécheur On nous parle cependant du châtiment réservé à l'homme qui ne lui sacrifie point : « O Indra tu as fait périr, (dispersée) en tous sens la communauté qui n'a point pressé (le Soma) ; c'est en buvant le Soma que tu deviens le (dieu) suprême. (1) »

On aura pu conclure déjà des passages précédents que ce n'est point par ses seules forces qu'Indra accomplit ses hauts faits ; il semble ne pouvoir guère se passer de l'exaltation produite par la liqueur enivrante du Soma. Cette circonstance est répétée à satiété dans les hymnes. Il professe même un amour quelque peu exagéré pour la boisson sacrée. Sous ce rapport il ne jouit guère d'une meilleure réputation que les batailleurs vulgaires. L'hymne suivant pourrait être mis aussi bien dans la bouche d'un preux exalté autant par des joyeuses libations que par le souvenir de ses actions d'éclat : « Oui, certes, je l'ai résolu, je donnerai des vaches et des chevaux, n'ai-je pas donc pas bu le Soma ? — Semblables à des vents impétueux, les coups que j'ai bus m'ont excité, n'ai-je donc pas bu le Soma ? — Les coups que j'ai bus m'ont excité comme des chevaux rapides (entraînent) le char ; n'ai-je... — L'hymne s'est approché de moi comme la vache de son fils bien-aimé ; n'ai-je...? — Comme le charron (recourbe) le corps du char, ainsi j'ai replié l'hymne avec mon cœur, n'ai-je...? — Non, les cinq tribus ne me valent pas un atome ; n'ai-je...? — Non, les deux rivages (du monde) n'atteignent pas même la moitié de ma (grandeur) ; n'ai-je...? — J'ai enveloppé le ciel, et cette vaste Terre de ma grandeur ; n'ai-je...? — Allons ! que ferai-je de cette terre, la poserai-je ici ou bien ici ; n'ai-je..? — Faudra-t-il que je lance bien vite la terre ici ou bien ici ; n'ai-je...? — Une moitié de moi est au ciel, j'ai laissé traîner l'autre en bas ; n'ai-je...? — Moi je suis immense, je me suis élancé jusqu'aux nuages ; n'ai-je pas..? — Je me rends dans la demeure de celui qui m'honore ; (Agni) qui porte les offrande (se rend) chez les dieux ; n'ai-je pas bu le Soma ?! (2) »

(1) VIII, 14, 15.
(2) X, 119.

Cet hymne montre le caractère d'Indra sous un jour assez peu favorable. Ce n'est pas le seul trait de ce genre. On ne le considère pas comme le dieu qui fait triompher le droit et la justice; il n'est jamais question de cela dans les invocations qu'on lui adresse. On semble croire plutôt que le dieu n'a égard qu'au Soma que lui versent ses adorateurs ; on ose lui demander de favoriser les passions égoïstes de ses amis. Il est l'ennemi des Dasyas, des peuples non ariens, qu'on lui demande de détruire parce qu'ils ne lui offrent point de libations. Il est du reste violent, sans trop d'égard pour ses parents et capricieux. Voici quelques passages à l'appui. Est-ce qu'Indra se soucie de sa mère ; se soucie-t-il de son père qui l'engendra ?.. — « Comme ses pieds qu'il pose successivement en avant, il conduit tantôt l'un tantôt l'autre au premier rang. Ennemi des forts, roi des deux (mondes, races ?) Indra protège les tribus des hommes. — Il repousse l'amitié de (ses) premiers (protégés) et s'en va vainquant avec d'autres (1). » — Dans plusieurs des passages précédents on a pu constater qu'Indra est particulièrement l'ennemi des peuples non ariens. Le motif de cette aversion n'est pas à chercher dans les vices moraux de ces peuples. Ils ne lui offrent point de libations ; ses serviteurs usent de générosité à son égard. Cela suffit pour qu'il aide ceux-ci à exterminer leurs adversaires.

Brahmaṇaspati ou Bṛhaspati, le Seigneur de la prière est évidemment un personnage d'origine plus récente, une création sacerdotale. Il est le père des brahmanes (2), mais il est aussi le guerrier victorieux des ennemis tant dans les airs que sur la terre. C'est une chose frappante que l'insistance des ṛhis à attribuer à ce dieu les exploits d'Indra. Tantôt ils apparaissent ensemble (3), tantôt le dieu des prêtres se charge tout seul d'écraser les mauvais génies qui retiennent les eaux, ou de mener à la bataille les guerriers qui l'invoquent (4). Il serait difficile de ne pas songer ici à un parti pris de la part des protégés de Brahmanaspati

(1) IV, 17, 4; VI, 47, 15 et 16,
(2) II, 23, 2-5.
(3) II, 23, 18; VII, 98 etc.
(4) II, 24, 25; IV, 50, 5 etc.

en vue d'assurer peu à peu la prépondérance à leur divinité tutélaire. En tous cas, c'est un exemple frappant de la manière dont les attributs d'une divinité peuvent être transportés à une autre d'une nature toute différente. Si le nom même de Brahmanaspati pouvait nous laisser quelque doute sur son origine et son caractère primitif, il ne serait pas facile de déterminer d'une manière certaine sa nature propre par les hymnes qui lui sont consacrés dans le Rig-Véda. Cette remarque est un argument en faveur de notre méthode qui consiste à étudier la notion de la divinité dans l'Inde ancienne, non pas en envisageant les dieux particuliers, mais en dégageant les idées dont se compose leur caractère complexe.

3. Parjanya.

Agni et Soma sont des divinités du sacrifice ; chez eux le caractère cosmique est rejeté à l'arrière-plan ; c'est dans les actions liturgiques qu'ils déploient leur énergie. Indra manifeste sa puissance dans le monde extérieur. Mais sa nature physique est si peu transparente, qu'on peut douter si réellement elle a ce caractère. Il en est autrement d'Ushas, l'Aurore ; de Rudra et les Maruts, les dieux de l'orage furieux ; de Parjanya, le dieu de l'orage qui féconde la terre par des averses bienfaisantes ; de Dyaus et de Pṛthivî, le Ciel et la Terre, etc. Notre intention n'est pas de passer en revue toutes les divinités du Rig-Véda ; mais simplement d'en étudier les diverses catégories afin d'arriver, si possible, à une idée nette des conceptions qui leur servent de base. Tous les dieux de cette catégorie occupent une place secondaire dans les hymnes, non qu'ils soient formellement subordonnés à d'autres, mais parce que leur activité se restreint à un domaine déterminé. Au reste il arrive qu'on leur applique des épithètes qui ne conviennent qu'au dieu véritable, au dieu indépendant et absolu dans son existence.

On leur rend les honneurs suprêmes ; le rituel détermine la part qui leur revient dans ce sacrifice et cette part, si elle est moindre que celle d'autres divinités, n'est cependant pas d'une autre nature. On attend d'eux les mêmes biens qu'on demande à Indra ou à Varuṇa ; il arrive même que, du fond

de la conscience, montent vers eux l'humble accusation et la demande du pardon. Enfin dans un hymne adressé à Parjanya, celui-ci apparaît comme le dieu suprême, la cause de tout ce qui existe : « Récite les trois formules qui commencent par *jyotis*, celles qui servent à traire la mamelle qui donne le doux liquide. — Ce taureau naissant a mugi tout à coup avec force, plaçant le veau (la pluie) comme un germe dans les plantes. — Il est celui qui fait croître les plantes, qui domine sur les eaux et sur le monde entier ; qu'il nous accorde comme refuge (sa) triple protection, qu'il nous (donne) la triple lumière secourable. — Tantôt il est (comme) une femme stérile, tantôt il engendre ; il se fait le corps qu'il veut, la mère reçoit le liquide fécond du père, et, par là, le père et les enfants grandissent. — En lui se trouvent tous les mondes, les trois cieux, en lui coulent les mers d'une triple manière ; trois vases remplis de la douce liqueur déversent, laisant dégoutter tout autour, leur surabondance. — Que ces paroles prennent place dans le cœur de Parjanya, le roi indépendant ; qu'il les goûte ; puissions-nous recevoir des pluies refraîchissantes ; puissent les plantes, riches en fruits, rester sous la garde du dieu. — Il est le taureau fécondant des (eaux) inépuisables ; en lui se trouve l'âme du mobile et de l'immobile. — Que l'action sainte (que j'ai accomplie) me conserve pour cent automnes ; et vous (ô dieux) protégez-nous toujours par vos bénédictions (1). »

4. Les dieux solaires.

Sûrya, le Brillant, Savitar, le Vivificateur, Pûshan, le Nourricier et Vishnu sont regardés comme des divinités solaires. On se tromperait grandement cependant si l'on s'imaginait qu'ils sont tout simplement des personnifications de l'astre du jour. Cela n'est vrai que pour le premier. Sous ce rapport les trois autres diffèrent bien d'Agni, de Soma qui sont certainement des êtres matériels divinisés. D'un autre côté il existe une relation toute spéciale entre ces personnages et l'astre auquel ils semblent même emprunter leurs noms. Les passages suivants ne laissent pas de doute à cet égard.

(1) VII, 101.

« (Revêtu) des rayons du soleil, Savitar à la chevelure dorée, élève à l'orient une lumière impérissable ; sous son impulsion Pûshan, le sage, marche en observant tous les êtres, (dont il est) le gardien. » — « Viens, ô fils de la nuit, (Pûshan) ; soyons réunis, ô ardent ; sois pour nous celui qui conduit le char de l'ordre sacré (des sacrifices). — C'est toi, le meilleur des conducteurs de char, le (dieu) aux cheveux tressés, qui disposes de dons opulents, que nous invoquons, (comme) un ami, en vue de richesses. Tu es un fleuve de richesses, ô ardent, un amas de biens, ô (dieu) dont les chevaux sont des chèvres ; tu es l'ami de chaque sage. » — « Voici l'exploit viril que nous célébrons chez Vishnu, le sauveur puissant, le (dieu) favorable, bienfaisant : c'est que, en trois pas, il franchit, (enjambant) largement, les espaces terrestres (pour y répandre) la vie longue. Contemplant deux des pas de ce dieu à l'espect lumineux, le mortel s'agite ; quand au troisième, même les oiseaux ailés, volants, ne se hasardent pas (à en soutenir la vue). (1) »

Le caractère indécis de Pûshan et de Vishnu rendrait bien difficile la tâche de déterminer leur rapport avec l'astre auquel on ne peut même les relier que d'une manière incertaine. Occupons-nous donc exclusivement des deux derniers.

Le premier seul est confondu avec le soleil. L'identité de Sûrya et de l'astre visible ressort des vers suivants : « Les rayons ont fait monter ce dieu qui connaît tout ce qui est né, pour que tous le voient, le soleil. — Les étoiles semblables à des voleurs se retirent avec leurs rayons devant le soleil qui voit tout. — On voit ses clartés ; ses rayons (se répandent) de tous côtés sur les hommes, semblables à des feux étincelants. — O Sûrya tu es rapide, visible par tous, auteur de la lumière ; tu éclaires tout l'espace lumineux. — Tu t'élèves, tourné vers les tribus des dieux, vers les hommes, vers toutes choses, pour qu'elles voient la lumière (2). »

Sûrya est donc véritablement un dieu cosmique. La place qui lui est assignée est conforme à sa nature. Le plus souvent il est engendré ou formé par des divinités supérieures :

(1) X, 139, 1 ; VI, 55, 1-3 ; I, 155, 4 et 5.
(2) I, 50.

« Dans l'espace sans fond le roi Varuna, à la puissance sainte, a placé le tronc de l'arbre ; ils sont dirigés en bas (leur fond — point d'appui — est en haut) ; *ces* rayons sont placés au milieu de nous. — Le roi Varuna a fait large pour le soleil le chemin qu'il doit suivre. Il a donné des pieds pour marcher à celui qui n'en avait pas... »

Sûrya, le soleil est appelé plusieurs fois l'œil des dieux, surtout de Varuṇa et Mitra. Dans quel sens faut-il prendre cette expression ? Etant données les tendances du Rig-Véda on est d'abord tenté de la prendre dans un sens panthéistique ; il est fort probable même que telle a été l'intention des chantres védiques. En tout cas le soleil est ici un symbole, et si l'univers est une vaste unité désignée par le nom d'êtres qui apparaissent ordinairement comme personnels, l'œil ne peut désigner autre chose que l'activité en vertu de laquelle s'exerce et se manifeste certaine fonction spéciale. Il n'est pas question ici d'un symbole proprement dit, uniquement destiné à rappeler à l'esprit une chose distincte du signe. A première vue, le soleil possède, il est vrai une activité réelle ; il éclaire, échauffe, vivifie ; il donne l'impulsion à toute activité terrestre. Cependant au point de vue panthéistique, ces énergies se trouvent bien plutôt dans le tout que dans l'objet, l'instrument par lequel elles se manifestent. D'un autre côté on ne peut se refuser à reconnaître combien cette manière d'exprimer une conception panthéistique est forcée. Les mots eux-mêmes disent toute autre chose. On ne peut s'expliquer ce phénomène qu'en admettant qu'ils furent employés autrefois dans un sens plus naturel ; tout porte à croire même qu'ils étaient encore entendus de la sorte par la foule de ceux devant lesquels ils étaient prononcés.

Mitra et Varuṇa sont des êtres personnels. Ce dernier est l'antithèse d'une divinité conçue dans le sens panthéistique.

Dans le Rig-Véda, Varuṇa est un dieu placé en dehors de la nature dont il est l'auteur. Faut-il admettre un second Varuṇa qui serait la personnification de la voûte céleste ? En tout cas ce dernier n'apparaîtrait que dans quelque membre de vers isolé ; le premier au contraire est célébré

(1) I, 24, 7, 8; cf. VII, 87, 1 ; IV, 13, 2 etc.

dans des hymnes en petit nombre, il est vrai, mais dont la valeur dépasse tout ce qu'on trouve d'ailleurs dans les hymnes. Il nous sera bien permis d'affirmer que c'est ce dernier qui représente la notion la plus ancienne (cf. *Muséon*, t. 3, n° II).

L'œil de Varuna dans ce cas ne peut désigner autre chose que le luminaire cosmique, dont l'éclat répandu partout représente et rappelle l'omniscience de la divinité suprême, ou l'excellence sans égale de sa nature. Ce sens est bien certain dans l'hymne V, 63 qui n'a pas la moindre couleur panthéistique. Nous y lisons : « 4. Votre (forme) merveilleuse, ô Mitra-Varuna, s'est élévée au ciel ; le *soleil* marche (comme) un luminaire, une armure aux mille couleurs (1). » Ces deux quarts de vers sont évidemment parallèles ; le second n'est qu'une répétition, une explication du premier. — C'est ce qui ressort avec évidence en rapprochant le texte suivant : « C'est avec l'œil, ô purificateur, avec lequel tu regardes, comme (étant) Varuna, celui qui s'agite parmi les hommes que tu traverses le ciel, l'espace étendu, mesurant le jour par tes rayons, regardant les générations, *ô soleil* (2). » Le soleil est expressément appelé ici Varuṇa, avec lequel il n'est certes pas identique par sa nature, le contexte montre clairement qu'il s'agit d'une identité symbolique.

Ainsi le soleil est la forme lumineuse de Mitra et Varuṇa parcourant les espaces célestes. Le dernier doute sur le sens symbolique de cette expression disparaît en rapprochant le v. 7 du premier hymne où le soleil est regardé comme l'œuvre des deux divinités qui régissent le monde : « O Mitra-Varuṇa, ô (dieux) sages, assurez, par votre magie divine, (l'exécution de) vos volontés, en maintenant la loi. Vous gouvernez le monde entier par l'ordre établi ; vous placez dans le ciel le soleil comme un char étincelant. »

Sûrya est donc tour à tour ou tout à la fois le soleil personnifié et divinisé, et le symbole, le signe visible de la divinité supérieure qui l'a placé dans les hauteurs des cieux.

(1) V, 63, 4.
(2) I, 50, 6, 7.

Il arrive même qu'il s'élève au rang suprême, comme dans le passage suivant, évidemment panthéistique : « Il s'est élevé, (le soleil), la face étincelante des dieux, l'œil de Mitra, de Varuṇa, d'Agni. Tu as rempli le ciel, la terre et l'atmosphère, ô soleil, qui es l'âme des êtres mobiles et immobiles..... Cette forme de Mitra et de Varuna, c'est le soleil qui la produit au sein du ciel pour qu'on la voie ; les (coursiers) fauves amènent son énergie, tantôt infinie, lumineuse, tantôt ténébreuse (1). »

A en croire Yâska et Sâyana, cités par Muir (1), Savitar serait le soleil avant qu'il devient lui-même visible à l'horizon. L'hymne suivant où il est assez clairement désigné comme le soleil du matin, du midi et du soir ne permet guère cette restriction. « Nous célébrons de préférence cette grande, excellente (qualité) du dieu Savitar, du sage Asura, par laquelle il accorde (sa) protection à celui qui l'honore ; et que le grand Dieu vient de nous offrir lui-même par ses rayons. — Lui, le soutien du ciel, le Seigneur des êtres de (ce) monde, le sage se revêt d'un manteau, d'un éclat rougeâtre ; Savitar, dont le regard se porte au loin, étendant, remplissant l'espace, a engendré le bien-être, digne objet de nos hymnes. — Il a rempli les espaces célestes et terrestres ; le Dieu a fait l'hymne en l'honneur de l'ordre qu'il a établi ; Savitar (le vivificateur) à étendu les deux bras pour vivifier (le monde), qu'il renvoie au repos et excite (tour à tour) par ses rayons. — A l'abri de toute tromperie, il illumine les mondes (de son regard) ; le dieu Savitar veille à la conservation de (ses) lois ; il a tendu ses deux bras vers les êtres de (ce) monde ; le Dieu, dont les lois sont immuables commande à la grande troupe en marche. — Par sa grandeur Savitar entoure trois fois l'atmosphère, trois fois les régions (terrestres ?) et les trois (régions) lumineuses. Il met en mouvement les trois cieux et les trois terres ; il nous protège d'une triple manière. — Lui qui possède de nobles biens, qui excite et fait reposer le monde mobile et immobile, dont il est le maître, le dieu Savitar puisse-t-il accorder à notre demeure une protec-

(1) I, 115, 5.
(2) Muir, *Anc. S. Texts*, V. 169.

tion qui en éloigne triplement le mal. — Le Dieu est arrivé au moment établi (pour le sacrifice) ; qu'il fasse prospérer nos biens, que Savitar nous donne une bonne postérité et des aliments ; qu'il nous fortifié le jour et la nuit, qu'il dirige vers nous des richesses et des enfants (1. »

D'un autre côté, on lui attribue un œil d'or, une langue d'or, des cheveux d'or ; il est revêtu des rayons du soleil ; il se trouve au milieu du ciel (2). Tout cela ne permet guère de restreindre l'apparition de Savitar au temps où le soleil lui-même demeure invisible. Il faut reconnaître cependant que plusieurs passages semblent indiquer que c'est surtout à son lever que le soleil était désigné par ce nom.

D'un autre côté, Savitar semble distinct du soleil : « Savitar, le (dieu) très actif, aux mains d'or marche entre les deux (hémisphères), le ciel et la terre ; il refoule les maladies, attire le soleil, et (traversant) l'espace ténébreux, il se dirige vers le ciel. (3) »

Dans le même vers où le poète revêt Savitar des rayons solaires, il nous le présente comme distinct de Pûshan qu'il envoie comme le sage berger, qui doit observer toutes les créatures (4).

Au reste le caractère de Savitar est bien élevé au-dessus de celui d'une simple personnification du soleil. Dans tous les hymnes qui lui sont adressés, il occupe le rang de Dieu suprême. A cet égard sa position est bien différente de celle de Sûrya : « Voici le moment du jour où le dieu Savitar doit être célébré par nous, invoqué par (ces) hommes, lui qui distribue des trésors aux fils de Manu, afin qu'il nous accorde des biens excellents. — C'est pour les dieux dignes de nos sacrifices que tu as produit l'immortalité, la part la plus belle, puis ; ô Savitar, tu as ouvert aux hommes (la source) de vies successives (dans leur postérité). — Quoi que nous ayons commis (de fautes) contre la race divine, dans notre ignorance, par suite de nos forces défaillantes, ou de notre supériorité, (en un mot) par suite de notre humaine

(1) IV. 53.
(2) I,35, 8 ; cf. IV, 71. 3 ; X, 139, 1, 2.
(3) I, 35, 9.
(4) X, 149, 1.

nature — rends-nous innocents ici devant les dieux et devant les hommes, ô Savitar. — Elle n'est point destinée à périr, cette (force) du divin Savitar, par laquelle il supporte le monde entier.; ce que le Dieu aux beaux doigts produit sur l'étendue de la terre ou dans la hauteur des cieux, c'est là sa vérité. — Tu as (destiné les dieux) dont Indra est le chef aux montagnes élevées ; pour les hommes tu as produit des séjours avec des maisons. Dans leur vol rapide ils (les oiseaux ?) se dispersent en tous sens, mais toujours ils restent (soumis) à ton impulsion. — Les libations qui trois fois par jour te sont faites produisent chaque jour la prospérité. Puissent Indra, le Ciel et la Terre, le Fleuve avec les Eaux, Aditi avec les Adityas nous accorder protection. (1) »

Savitar apparaît donc comme le soleil, dont il reçoit les attributs ; d'un autre côté il en est distinct au point qu'un autre personnage divin, Pûshan, le régit sous ses ordres. Enfin on lui attribue le rang d'un dieu suprême, seul auteur et maître de la nature. Pour concilier ces contradictions, qu'il nous soit permis de produire une hypothèse qui présente au moins une certaine probabilité. Savitar ne serait pas originairement le dieu-soleil ; il présenterait une conception de l'ordre moral, la divinité en tant qu'elle vivifie et donne l'impulsion à toutes choses. On comprendrait ainsi en même temps la haute position occupée dans le rituel par Savitar, au nom duquel toute action sacrée est commencée (2) la grande importance attachée à la Sâvitrî, l'hymne répétée trois fois chaque jour par les brahmanes pieux. Reste à expliquer le fait que Savitar est décrit plusieurs fois sous les traits mêmes qui conviennent au soleil physique. Toute difficulté disparaît si l'on admet que le soleil était considéré comme un symbole des attributs de la divinité ; dans ce cas les hymnes dont nous parlons seraient des espèces d'allégories ; l'action puissante du soleil vivifiant ne serait que la manifestation la plus éclatante de la puissance suprême de la divinité qui le gouverne en même temps que l'univers. Dans cette hypothèse rien n'empêcherait le poète de parler de

(1) IV, 54 cf. II, 38. 7. 10 ; IV, 53, a-3 ; X, 149 etc.
(2) Weber. *Omina und Portenta* 392 cf. *Ind. Str.* I. 40 ; *Ind. St.* X, 157.

Savitar tantôt comme identique — symboliquement, — tantôt comme différent du soleil.

Cette manière de symboliser des conceptions d'un ordre supérieur par des choses visibles n'est certes pas étrangère à l'esprit indien. Nous avons vu que Sûrya est certainement regardé parfois comme un symbole — une allégorie physique — de Mitra et Varuna. Tout le culte védique est une vaste allégorie en action. L'allégorie est prodiguée dans l'expression des idées panthéistiques, dans les Védas et dans les Brâhmanas (1). Quant au symbole solaire qui nous occupe en ce moment on pourrait en rapprocher utilement le symbolisme solaire de l'Egypte (2).

(1) Cf. ma « *Théodicée de la Bhagavadgîtâ* », p. 103 et 104.
(2) Voir Pierret, *Essai sur la mythologie égyptienne.*

LA CHINE OCCIDENTALE

(MŒURS ET HISTOIRE)

PAR UN VOYAGEUR

TRADUIT DU CHINOIS PAR M. GUELUY, MISSIONNAIRE.

CHAPITRE IV.

Révolte d'Ou-che.

Aboutour, Akim-bek d'Ou-che, était un musulman de Hami; ses partisans étaient tous ses compatriotes et *arbato* de l'Isak. Ils ne pouvaient l'empêcher de faire des excursions et de se livrer à toute sorte d'excès (1). Les autres villes du pays musulman avaient d'autres sentiments, parce que leurs *Beks* étaient nommés par les mandarins chinois. Parmi les musulmans rangés sous ceux de Hami, il y avait des gens de toute condition et de tout calibre. Aboutour sachant par expérience que de tout temps ces musulmans de Hami étaient l'objet de l'attention spéciale de l'Isak, prit pour politique de traiter les autres avec une sévérité tyrannique, mettant à l'ordre du jour la bastonnade, le pilori et la torture, s'opposant aux coutumes populaires (2). Il était en outre gour-

(1) Ils étaient constamment à ses ordres et sous sa main, comme des instruments dociles. Il n'en était pas de même des autres musulmans dont les *bek* étaient dépendants des chefs héréditaires. C'était véritablement une classe de parias par rapport à ceux de Hami (Mém.).

(2) Moutoura se plaisait à les malmener et à les humilier sans cesse; il abusait de son autorité à leur égard en les maltraitant de toute façon sous le moindre prétexte. Les gens qui l'avaient suivi de Hami agissaient avec plus de sans-gêne encore, exerçant autour d'eux toute sorte d'exactions. Les musulmans de Ou-che étaient outrés de cette cruauté. Pour lors le gouverneur Sou-teh'eng était un franc libertin; son fils était pire encore (Mém.).

mand à l'excès. Ses partisans commencèrent peu à peu à murmurer; les musulmans d'Ou-che se montraient déjà impatients de ce joug. Or un grand officier nommé Sou-tch'eng, ayant peu d'esprit et beaucoup de vices, adonné à la luxure et à l'ivresse, avait un fils aussi pervers que peu capable. Parmi les musulmans tout ce qui avait avec ces hommes corrompus quelque ressemblance de dépravation trouvait rendez-vous chez eux. Père et fils se livraient à la débauche sans frein et sans trêve, allant jusqu'à rechercher le spectacle des orgies auxquelles se livraient, sous leurs yeux et par leur ordre, leurs gens ou leurs soldats, passant ainsi des mois et des mois avant de congédier ce vil troupeau. Il y avait longtemps que les musulmans d'Ou-che guettaient cette proie, dans l'espoir de s'en repaître. En ce temps il y avait un petit employé faisant uniquement des courses en ville pour porter des cadeaux. Le musulman en tête du service, ignorant où l'employé devait porter tant de choses, le demanda à l'Akim-bek; Aboutour, courroucé de tant de hardiesse, le frappa de quelques dizaines de coups de fouet. Le musulman s'adressa à deux chefs du bureau d'enregistrement. L'outrage était plus grand encore pour l'Akim-bek, qui lui fit donner 30 coups de bâton. Le peuple musulman commença à réfléchir, s'indigna et médita une révolte en masse. Seulement ils étaient à peine 300 et encore le complot fut découvert. Un musulman en ayant eu vent, courut avertir Aboutour. Ce dernier un peu pris de boisson, donna l'éveil en parlant sans retenue et criant partout de poursuivre les coupables. A minuit suivant la révolte se déclara. D'abord on massacra toute la famille d'Aboutour; puis entrant dans le tribunal on tua Sou-tch'eng et son fils, serviteurs et soldats; les soldats impériaux ou les marchands qui s'y trouvaient ne furent pas même épargnés. Le chef chinois le plus proche était alors le gouverneur d'Aksou; il s'appelait Biathaga. A cette nouvelle, présumant l'ordre de l'empereur, il prit avec lui quelques centaines d'hommes des troupes musulmanes et courut à Ou-che. Pour lors les rebelles de l'intérieur de la ville n'étaient guère que 400; encore ils gardaient le foyer, sans oser tenter une aventure. Leur nombre augmenta, et bientôt la révolte fut générale; l'on choisit

Araboutour (1) comme contre-Akim-bek. On ouvrit les portes de la ville, et on livra bataille. Biathaga se retira vaincu. Obo, gouverneur de K'ou-tche, vint à la rescousse; lui aussi fut défait (2). A la nouvelle de ces revers accoururent à la fois Nachethom, gouverneur général de Kachegar, Minchouei, général d'Ili, et Ioung-koui, gouverneur général d'Ili. Ce dernier, à la tête de 10,000 soldats mantchoux et chinois, passa le Mousour-tapan, et alla réunir ses forces à Ou-che, dont on fit le siège. L'empereur ayant appris ce qui s'était passé, punit sévèrement Biathaga pour avoir manqué aux règles de l'art militaire et Nachethom pour d'autres manquements. Les généraux employèrent toutes leurs forces réunies à faire le siège de Ou-che. Des brigands attaquant la ville, la gardant à mort, et n'y restant que par l'appui mutuel qu'ils se prêtaient, tel avait été dans le principe l'histoire de la révolte d'Ou-che. Jaïm, épouse d'Otoui, Peile (ou prince) Akim-bek d'Ierkand, avait suivi son fils Osman à K'ou-tch'eu. A l'annonce des évènements dont nous venons de parler, elle se rendit en personne chez le gouverneur. « Les musulmans, dit-elle, sont faciles à entraîner par les exemples d'autrui. S'il y a des troubles ailleurs, Ou-che se met aussitôt en révolte. Dans le cas présent ce sont les habitants d'Ierkand qui sont les boute-en-train ; de plus, beaucoup de leurs Beks et de leurs Agouns sont grossiers et difficiles à maintenir dans l'ordre D'ailleurs Otoui a le caractère faible, indécis ; peut-être est-il poussé à bout par le peuple (3). Si vous y consentez, j'irai à Ierkand prendre des mesures avec Otoui. » — Le général y consentit. Jaïm fit en un jour plus de 3000 *li*, jusqu'Ierkand. Elle y trouva le peuple découragé, (4) Otoui inactif et pleurant jour et nuit (5), les Bek et les Agouns accourant en foule pour apprendre ce qui se passait à Ou-che. Jaïm ne fit d'abord que des réponses évasives, et donna rendez-vous au lendemain pour délibérer inter pocula. — L'assemblée étant réunie : « Vous n'êtes,

(1) Al. Ala-Moutoura (Mém.)·

(2) Et alla se fixer à Aksou (Mém.).

(3) Sans songer qu'il expose tous les siens à la mort (Mém.).

(4) Dans la plus grande effervescence (Mém.).

(5) Tellement que ses yeux en étaient enflés (Mém.).

s'écrie Jaïm en colère, que des orphelins sans appui. Vous jouissez d'insignes bienfaits de la part de l'empereur ; vous goûtez en ce moment, sans angoisses, les délices de la paix. Ou-che vient de se révolter. Vous avez vu ces barbares réduits à néant et vous voulez les imiter ! — Vraiment c'est montrer aussi peu de confiance que de droiture pour se vouer à une mort certaine. Votre fin est-elle trop éloignée à votre gré ? — En ce cas nous sommes en force de vous exterminer jusqu'au dernier. Je vous le jure, personne ne doit songer aujourd'hui à sortir d'ici. » — La foule se troubla de frayeur, en voyant que toutes les portes étaient gardées. Les soldats hors d'eux-mêmes, tombèrent en foule à genoux : « En vérité, dirent-ils, nous n'avons pas la moindre envie de nous révolter. Nous demandons que les *Artchas* (hommes, *viri*) aient au moins la vie sauve. » — « Vous protestez, riposta Jaïm, de la droiture de vos intentions ; si vous voulez qu'on ajoute foi à vos paroles, donnez des preuves évidentes : livrez entièrement les armes que vous tenez cachées ; et alors seulement on croira à vos dispositions pacifiques. » — Ils y consentirent. Jaïm fit un grand festin. L'assemblée fut nombreuse. Jaïm les effraya de nouveau par un sombre tableau ; puis elle les exhorta et les encouragea encore, leur promettant la vie sauve. Elle fit si bien qu'elle arracha des larmes à l'assemblée. Puis elle fit venir des chanteuses et des danseuses musulmanes. Quand tous les Beks et les Agouns furent complètement ivres, ils cédèrent aux exhortations. On chargea les plus fidèles parmi les musulmans d'aller prendre dans chaque famille tout ce qu'il y avait d'armes de tout genre et de les porter chez le grand mandarin. Tous les chevaux des particuliers furent emmenés dans les pâturages à plus de 100 *li* de distance. Tout le monde fut rassuré (1). Otoui, accompagné de ses Beks, se rendit chez le grand mandarin, qu'ils ne quittèrent qu'à la nuit. La tranquillité était désormais rétablie.

Les musulmans d'Aksou avaient aussi quelque velléité de se révolter. Leur Akim-bek, Stibarti, revenait de la cour

(1) Le lendemain à leur réveil les musulmans furent surpris d'apprendre la soumission d'Otoui ; ce prince et tous les *bek* de sa suite restèrent chez le grand mandarin... (Mém.).

impériale où il avait été présenter ses hommages. Il était à Siu-tcheou lorsqu'il apprit ce qui se passait. En 7 jours et 7 nuits il fit plus de 6000 *li* jusqu'à la ville d'Aksou, où il maintint l'ordre. D'autre part Osman, Akim-bek de K'ou-tch'eu, sur l'ordre d'Obo, commandant en chef, se rendit à Ou-che avec une armée. Là aussi quelques brouillons songeaient à mettre le peuple en révolte. On chargea l'Iskan-bek Araïar de faire une enquête sérieuse et détaillée. Cet officier amena lui-même devant le grand mandarin tous les Beks réunis, qui ne se retirèrent que fort tard dans la nuit (à la 2e veille). La chose en resta là. Mais les musulmans sont aussi soupçonneux que faciles à entraîner. Quand tout est en paix, ils envoient leurs chefs et Agouns faire des assemblées plusieurs jours de suite. On y fait diverses propositions plus singulières les unes que les autres; le peuple y applaudit. Et voilà une affaire montée! C'est là, du reste, le seul talent de ces gens là. — La ville d'Ou-che est appuyée au sud contre une montagne; au nord, à une distance d'un demi *li* environ, coule une rivière, et celle-ci est séparée de la ville par un fourré, en sorte que de la rivière on n'aperçoit pas la ville. Nos canons ne purent porter de ce côté. On était au 7me mois et le siège durait depuis le 4e sans succès. Une belle nuit les musulmans de la ville coupèrent entièrement le bois du fourré; ce qui mit la ville à découvert. Nos soldats aussitôt s'emparèrent du terrain et coupèrent la voie à l'eau et au chauffage. La confusion régna bientôt dans la ville. Araboutra s'étant suicidé, les forces chinoises s'emparèrent de la ville. Tous les révoltés furent mis à mort par ordre supérieur, et un gouverneur général fut établi dans la ville où il fixa des habitants de différentes villes musulmanes.

On lit dans Tch'ouenn-iuen : « Les fagots mouvants d'une cheminée tortueuse, voilà qui est difficile à employer! Des cerveaux brûlés et des fronts fêlés, voilà qui est capable de dissiper les plus grands trésors! — Et cependant rien de plus commun, depuis l'antiquité. Pour ceux que le ciel a constitués comme son épiderme, ses oreilles, ou ses yeux, être, malgré une distance de 10,000 *li*, fidèles à leur prince et répondre à l'attente de leurs sujets, c'est là un difficile et important office. Montrer constamment de l'activité et de la

réflexion, user de tous ses moyens et ressources militaires; mais à côté de cela négliger de faire les sacrifices aux temps fixés, se livrer sans frein à ses passions, s'amuser à faire des folies, mettre son plaisir à des niaiseries, regarder son emploi comme une source de revenus, ne s'occuper que des satisfactions les plus communes, et ne procurer que le discrédit de ceux qui devraient être au champ d'honneur; perdre enfin sa réputation et sa vie; — qui pourrait assez blâmer pareille conduite? Mais, pour le caprice d'un seul homme, que des milliers d'autres soient entraînés dans une ruine complète, voilà qui est bien plus grave! Or l'empire des *Han* en Occident n'a prospéré que peu de temps : trop d'arbitraire et une très grande sévérité ont bientôt mis ces pays en révolte, de sorte que, à la fin de la dynastie des Han, tous avaient rompu avec la Chine. Dès lors ces sujets rebelles ne cessèrent de machiner contre nous ; ils élevèrent même des prétentions sur les contrées voisines. Telle est l'histoire déplorable du passé.

CHAPITRE V.

Soumission des Tourgoutes.

Oubasi, k'an des Tourgoutes, avait pour aïeul paternel Oïuki. Chassé par les Dzoungars, Oïuku avait gagné la Russie avec ses *Pour*. Ces gens étaient en petit nombre, et leurs troupeaux peu considérables ; le k'an (empereur) de Russie leur donna le pays d'Etchil pour y faire paître leurs troupeaux. Ce pays est traversé par un grand fleuve aux eaux abondantes ; les deux rives présentent deux bandes de terre larges de plusieurs lieues; ces terres sont excellentes pour la culture et couvertes de pâturages de première qualité. Les Tourgoutes s'y établirent et y menèrent une vie tranquille et agréable. D'Oïuku à Oubasi sept générations s'étaient succédées en un peu plus de 170 ans (1). Leurs tronpeaux de chameaux, de chevaux, de bœufs et de moutons étaient innombrables. Plus de 460,000 familles suivirent Oubasi pour aller

(1) Sur les bords de l'Etchil (Mém.).

habiter sur la rive sud du fleuve Gamar; et les familles restant sur la rive nord, sous l'autorité du T'ai-ki d'Ottok, étaient presque aussi nombreuses. La 20e année de Kien-loung lors de la conquête de l'Ili, les restes des Tourbeths, des Houaites, des Hochettes et des Eleuthes, sous la conduite de Selem, entrèrent simultanément en Russie. Le Tchagan-k'an (czar) les établit sur le territoire d'Oubasi, où ils prirent le nom de *nouveaux Tourgoutes*. Au nord de la Russie et sur ses confins, se trouve le royaume des K'oungars, dont la Russie dépendait autrefois. Plus tard cette dernière puissance repoussa cette suzeraineté; il s'en suivit une guerre, dans laquelle les Russes perdirent bien des batailles. A différentes reprises auparavant les Tourgoutes, mis en réquisition, avaient perdu 70 à 80,000 hommes (1). Cette guerre de sécession les menaçant de nouvelles réquisitions, les habitants de tous les *ngai-man* furent dans la consternation. Oubasi ne savait quel parti prendre. D'autre part ceux qui s'étaient mis récemment sous ses ordres, Eleuthes, Tourbeths, Houaites et Hochettes, désiraient aller occuper des pâturages à Ili, à Iar, à Khara-char ou ailleurs : ils connaissaient les montagnes, les eaux et les sentiers de ces contrées; ils savaient aussi que l'eau y est douce (potable), les pâturages excellents et les terres labourables en abondance. Tous désirant vivement y habiter et s'y fixer, ils excitèrent Oubasi à déserter secrètement avec tout son peuple. Oubasi ne le fit pas sans quelqu'appréhension; pourtant il convint avec ses T'ai-ki et ses Lamas qu'on irait rejoindre les habitants de la rive nord du fleuve dès que celui-ci serait pris de glace. On le repasserait ensuite ensemble pour se rendre à

(1) La Russie était vassale de la Hongarie et lui payait un tribut annuel. La trentième année de Kien-loung (1766) le Tchagan-K'an se dispensait pour la septième fois de payer aux Hongars son tribut annuel; bien plus il arma contre son suzerain. Mais la Hongarie est un pays vaste, peuplé et bien pourvu de soldats; la Russie eut plusieurs fois le dessous. Effrayée du nombre des morts et des prisonniers perdus dans cette guerre, elle demanda la paix. La Hongarie y mit pour condition de lui livrer annuellement 500 hommes et autant de femmes. Le Tchagan-K'an refusa d'y souscrire et fit de nouvelles levées. Les Tourgoutes les plus exercés furent mis à l'avant-garde de l'armée. Les Russes perdirent encore deux batailles, dans lesquelles il périt de 10 à 15000 Tourgoutes; il en échappa à peine 1 ou 2 sur 10 (Mém.).

Ili (1). Les Eleuthes, et Selem en particulier, firent ces propositions en public : « Le tchagan-k'an, dirent-ils, est à faire de nouvelles levées ; tous ceux qui ont atteint l'âge de 16 ans doivent entrer sous les armes. Le prétexte est de combattre les K'oungars ; mais en réalité le but est de nous anéantir, nous Tourgoutes. Nous avons résolu de chercher notre salut dans la fuite (2). « A ces mots le peuple se prit à verser des larmes de reconnaissance. Oubasi, voyant ces bonnes dispositions, fit réunir les grands et les petits Tsaisam (nobles) et leur montra tous les avantages que présentait leur fuite à Ili. Tout le monde était dans la joie. Partout on fit rassembler les soldats et réunir les troupeaux pour le grand voyage. On était à la 35e année de Kien-loung. La température était relativement chaude pour la saison, et le fleuve n'était pas encore pris de glace, quoiqu'on fût au milieu de la 10e lune (vers la fin de novembre). Oubasi ne pouvait attendre les habitants de la rive nord. Après avoir mis à mort un millier de Russes, artisans, do-

(1) La trente-cinquième année de Kien-loung (1771) le Tchagan-K'an recommença la guerre. Il fit choisir à Oubasi 60 à 70000 de ses plus robustes Tourgoutes pour l'aider à se soustraire à la domination des Hongars. Les *aiman* tourgoutes craignirent une nouvelle aventure. Oubasi prit conseil des T'ai-ki et des *lama* d'Ottok au sud de l'Etchil. Il désirait aller au loin avec ses *Bour* chercher la tranquillité ; cependant il était hésitant et indécis. Il prétexta donc qu'il lui manquait des armes afin de gagner du temps. Le Tchagan-K'an lui envoya sur le champ 1000 ouvriers pour achever les préparatifs de guerre. Oubasi, voyant sa ruse déjouée, se trouva embarrassé. Les Eleuthes, Tourbètes, Houaites et Hochettes, qui s'étaient réfugiés sur l'Etchil, avaient primitivement occupé les pâturages d'Iar et de Khara-char sur le territoire d'Ili ; ils en connaissaient parfaitement les routes et les sentiers. L'Eleuthe Selem fut assez madré pour lui représenter le territoire d'Ili comme favorable par sa fertilité et la douceur de ses eaux et pour l'engager ainsi à s'échapper de ce côté. Oubasi se laissa convaincre et, après avoir pris conseil des T'ai-ki et des lama, il résolut d'aller s'y fixer. Il donna également le mot d'ordre aux habitants de la rive nord de l'Etchil de passer la rivière dès qu'elle serait prise de glace.

(2) Là-dessus *Oubasi* inventa toute sorte de raisons pour monter son monde : « Le Tchagan-K'an, dit-il,... mon aïeul, le K'an Oïuki, s'est réfugié ici autrefois pour échapper à une pareille calamité. Aujourd'hui pour la seconde fois, dans le but de combattre les Hongars et sans attendre que ceux qui dépendent de lui soient remis d'un premier désastre, il veut de nouveau enrôler pour la même guerre tous les hommes valides au-dessus de seize ans... » (Mém.).

mestiques, ou marchands, il partit avec tout ce qui relevait de son autorité, Tourgoutes, Hochettes, Houaites, Tourbeths et Eleuthes, soit en tout 460,000 familles. Il se mit en route le 23e jour de la 10e lune, emmena prisonnier tout ce qu'il trouva sur son passage et dévasta quatre villes russes. Le Tchagan-k'an eut peur; il envoya un Tsinalra (général) avec quelques dizaines de mille de soldats pour les surprendre. Mais la troupe d'Oubasi avait déjà passé au sud de Kankertoura (poste de douane russe) et mis pied sur le territoire chinois.

Le Tsinalra dut rebrousser chemin (1). Entretemps Oubasi entré en Chine, fit route par le Balkhas-tchor (lac). Il eut à faire huit jours de marche dans le Gobi; il y trouva des sources d'eau, mais pas un brin d'herbe. Grand nombre d'animaux périrent d'inanition. On arriva à Tsinkes-tchagan; ce territoire dépendait d'Abourbis et d'Abourbambi. Les Cosaques, mécontents de voir occuper leurs pâturages, après avoir amené chez eux les Tourgoutes et leurs troupeaux, se soulevèrent en masse. Les rapines commencèrent ; ce furent des attaques journalières dans lesquelles il resta bien des morts et des blessés. Cependant on ne put empêcher les émigrants de marcher en avant; ils emmenèrent avec eux comme ôtages les prisonniers cosaques (2). Arrivés à Ketsikiutz, autre épisode ! — Les habitants de cet endroit sont pleins d'audace; leur pays touche presque à celui des Bouroutes, et ils sont habitués à guerroyer. Leur T'ai-Ki Orlinalali, mandarin de seconde classe, était un homme intelli-

(1) Oubasi avait usé de ruse pour faire abandonner la Russie par ses sujets et pour les conduire à Ili. L'excellent pays qu'ils quittaient, ils l'avaient habité longtemps; d'ailleurs il leur serait peut-être difficile de se faire à un pays dépendant de la Chine. Le plan fut remis en question et les opinions se partagèrent. Près de 100,000 familles retournèrent sur les bords de l'Etchil, malgré les efforts d'Oubasi pour les retenir. De Kam-Kertoura, par Rebouche, sur les frontières des Cosaques, on pouvait en quarante jours arriver à Tarbagatai, dépendant d'Ili. Sur toute la route il n'y a pas d'habitation; on y trouve de l'eau et de l'herbe. Seulement pour suivre cette route il fallait longer de trop près la frontière russe; Oubasi craignait cette proximité. Sachant ses gens trop disposés à retourner sur leurs pas, il conduisit ses Bour par le sud-ouest du Balkas-nor. Sur les *cinq* jours de Gobi qu'il traversa... (Mém.).

(2) Comme ôtages et comme guides (Mém.).

gent; de plus il avait la confiance de tous les Cosaques. Ayant appris les revers des Tourgoutes à Tsinkes-tchagan, il réunit tout ce qu'il put des environs, d'hommes et d'animaux, et les fit retirer bien loin, pendant que lui-même, à la tête de 10,000 hommes aguerris, alla se poster au passage important de Ketsikiutz. Il chargea le cosaque Iubou-Alai (1) d'aller faire une attaque de front, et cinq T'ai-Ki Ottoks d'aller couper la route entre le front et l'arrière-garde. Mais Aboulai, roi des Cosaques, avait déjà détaché des Russes les Tourgoutes qu'il conduisait sur Ili. La nouvelle de l'engagement de Tsinkes-tchagan, transmise avec une vitesse de 80 lieues par jour, ne tarda pas à arriver au général d'Ili, de qui on voulait prendre les ordres. Les Tourgoutes étant très nombreux Orlinalali vit qu'il était bien difficile de se mesurer avantageusement avec eux; Oubasi lui-même craignant ces troupes aguerries, n'osait guère s'engager. On ne fit que des escarmouches de part et d'autre pendant une quinzaine de jours; entretemps vinrent les ordres du général (2). Les Cosaques s'attacheraient à protéger le pays, en empêchant les Tourgoutes de courir les steppes et d'occuper les pâturages, et en punissant de la peine capitale toute contravention à cet ordre (3). Orlinalali fit porter l'ordre à Oubasi (4); celui-ci avait résolu, de concert avec ses T'ai-Ki et ses Lamas, de marcher par Khara-tal; les animaux y étant nombreux, l'eau et l'herbe en abondance, ils pourraient, en rapinant, arriver facilement à Ili; là ils verraient mieux la tournure des affaires. Mais Orlinalali resta inébranlable. Ce fut entre les deux chefs une discussion qui dura quatre ou cinq jours. Le peuple de Khara-tal averti,

(1) Var. Le T'ai-ki cosaque Orlin-alali et le roi des Cosaques Aboulai... (Mém.).

(2) Le dix-septième ou le dix-huitième jour (Mém.).

(3) D'ailleurs on donnera au plus vite des ordres pour faire venir des troupes chinoises (Mém.).

(4) A Oubasi et au prince (peile) Selem : vous vous réfugiez à Ili dans les bras de l'empereur de Chine, de qui nous sommes aussi les sujets; nous ne pouvons vous arrêter. Seulement, nos pâturages renfermant beaucoup de bétail, il importe que votre passage ne nous cause aucun dommage. Vous passerez donc par Chara-bek; nous vous conduirons par cette route. Oubasi prit conseil de ses T'ai-ki et Lama; il voulut passer par Khara-tal... (Mém.).

eut le temps de se réunir. L'armée était en nombre et exercée; elle n'attendait que l'arrivée des Tourgoutes pour aller les combattre. Oubasi n'ignorant pas combien sévères étaient les ordres du général d'Ili, dut se résigner à faire sa paix avec Orlin-alali; puis il se dirigea sur Khara-bek. Mais les habitants de Ketsikiutz et de Khara-tal, sous les ordres d'Orlin-alali, s'y opposèrent et firent du butin et des prisonniers (1); le nombre des morts parmi les Tourgoutes fut considérable. Ils arrivèrent pourtant à la limite méridionale de Chara-bek, à l'endroit où ce pays touche aux Bouroutes. Ceux-ci, à cette nouvelle, bondirent de joie; ils se félicitaient mutuellement de la belle occasion que le Ciel leur procurait. Ils eurent bientôt réuni plus de 100,000 hommes de cavalerie, volant comme des étoiles et s'amoncelant comme des nuages (2). Oubasi se réfugia dans le Gobi au nord de Chara-bek; là, sur plus de 1000 *li* de Gobi, c'est en vain qu'on chercherait une goutte d'eau ou un brin d'herbe. C'était le temps de la conjonction de la troisième lune; il faisait assez chaud. Les gens se désaltérèrent du sang des chevaux et des bœufs. Bientôt la peste se déclara et plusieurs épidémies successivement. Plus de 300,000 hommes en furent victimes; du bétail il ne resta que trois ou quatre têtes sur dix. Au bout d'une bonne dizaine de jours ils sortirent du désert dans le plus misérable état. Les Bouroutes les attendaient depuis longtemps aux limites du Gobi; les prenant devant, derrière, en masse, ou séparés, ils les poursuivirent sans relâche jour et nuit et en firent une vraie boucherie. Le butin, hommes, femmes, enfants, animaux, objets, fut bien plus considérable qu'il ne l'avait été chez les Cosaques. On marchait toujours vers Thamga, endroit peu éloigné du premier poste douanier de l'intérieur. De là les Bouroutes se retirèrent avec leurs troupes (3). Arrivé à Thamga, Oubasi avait encore en tout, hommes, femmes et

(1) Les habitants... témoignèrent leur mécontentement en coupant la caravane, et en faisant un grand carnage et de nombreux prisonniers; les Tourgoutes furent pris ou tués en très grand nombre.

(2) Oubasi n'osa passer par Tewodo-nor au sud de Chara-bek (Mém.).

(3) Choukte, général d'Ili, et le gouverneur Irdo, avec les Mantchoux et les Chinois composant la garnison d'Ili, se rendirent à Tamga où ils établirent quatre postes militaires (Mém.).

enfants, 270 à 280,000 hommes. Le général envoya le commandant de place Boutsibo, avec Nawang, chef des Tchagars, Chetom, mandarin éleuthe, Kiuen-tien-bagou, Mantchou et le commandant Hottok, pour leur demander quelles étaient leurs intentions. Oubasi tint conseil avec ses T'ai-Ki et ses lamas pendant six ou sept jours; après quoi il fut décidé qu'ils se soumettraient à l'obédience du grand empereur (de Chine). Oubasi fut présenté au général en chef; il lui offrit des objets en pierres précieuses, des horloges, de fines porcelaines, des fusils à percussion, des jattes de bois de Racour, de la monnaie d'or, et beaucoup d'autres choses; il offrit également des documents historiques sur huit années du règne des Ming, ainsi qu'un cachet en lettres chinoises antiques garni de pierres précieuses (1). Le général établit ensuite les sujets d'Oubasi sur le territoire d'Ili (2). Le gouvernement de Peking averti envoya Chebtem et Bartchour chercher le K'an des Tourgoutes. Oubasi, accompagné de ses T'ai-Ki et de quelques chefs principaux, se rendit à Je-ho, pour y présenter ses hommages à l'empereur; ils étaient treize. L'empereur satisfait nomma : Oubasi Tsiuligdo-K'an des Pour Tourgoutes; Torki-Bek, examinateur pour les grades militaires, avec le titre de prince royal Boyendo; Chelem, Brigdo des Pour des nouveaux Tourgoutes et des Eleuthes. Le prince roi Pambar fut roi Bisilerdo; Kounke fut Tosado-Peil des Pour Hochettes; Momendo fut Tsirgar-Peil; Wamtam-Chara, Khokhem, Kekboutem, Iermebour, Orkem et Oubasi furent tous ennoblis du titre de Pei-tze; Betsigo fut comte de l'empire; Nogaibour

(1) Un de ses aïeux l'avait reçu la huitième année de Ioung-lo, de la dynastie des Ming (1411).

(2) Alors le général se dirigea, avec son armée et tous les Tourgoutes, vers Ili pour y attendre une décision sur les dispositions à prendre. De Tamga à Ily il y a quatre journées de marche. Déjà on était à la sixième lune (mois d'août); la maladie, la soif, la faim et une chaleur extrême firent mourir beaucoup de monde en route; la rive méridionale de la rivière Ili fut jonchée de cadavres. Cependant le général d'Ili ne voulait distribuer des vivres que sur la rive septentrionale. La rivière est large, et les barques étaient bien petites; ce fut un véritable assaut de barques pour le passage, et cette précipitation en noya un certain nombre. Les vivres distribués furent dévorés en un instant par ces affamés, ce qui causa la mort à un nombre incroyable, si bien que de toute la caravane il resta à peine 40,000 hommes (Mém.).

et Gachega furent T'ai-ki de première classe. Tous les susnommés étaient Tchassaks; ils furent salariés de l'empire sans droit d'hérédité. Les autres chefs supérieurs, au nombre de 30, reçurent tous des titres de T'ai-ki de premier, second ou troisième rang, et relevèrent du général d'Ili. Ils purent retourner dans leurs Pour respectifs où ils reçurent des pâturages (1). La trente-huitième année de Kien-loung, Oubasi et Momendo se transportèrent au Tchoultous. La quarantième année du même empereur Oubasi abdiqua, pour cause de maladie, en faveur de Tcherin-namber (2), son fils, âgé de huit ans.

On lit dans Tch'ouenn-iuen : « Un empire où règne la probité peut s'étendre indéfiniment; si la probité manque, les familles et les individus sont livrés à la populace, et les affaires publiques marchent à la dérive. Si les ignorants se rapprochent et s'identifient jusqu'à recevoir avec respect les ordres d'en haut, malgré leurs artifices imaginés pour arriver plus facilement à leurs vues particulières, ils s'abêtissent avec le temps et on les trompe facilement, comme on joue avec des mannequins de théâtre. Cependant il reste toujours des gens obstinés : quoique capables de discerner le bien du mal, ils ne cessent de s'ingénier à chercher leurs intérêts propres et finissent par être anéantis sans en devenir plus sages. Ce sont des blaireaux retournant sempiternellement au même trou; que c'est pitoyable! — Les Tourgoutes autrefois erraient sans refuge; les Russes leur donnèrent la riche terre d'Etchil. Ils purent s'y nourrir, y vivre, y respirer et prendre le large comme des poussins sortis de leur

(1) Oubasi, K'an des Tourgoutes, fut fixé à Tchaïr, à sept journées de cheval de Tarbagatai; le roi Tortchi, à Koboksali, à quatre journées de Tarbagatai; le prince Selem au nord, mais très loin, de Koui-hoa-tch'eng, à Kobdo, sous le pouvoir du K'an des Khalkhas; Pimbar, à Bourgatsi-boulak, à douze journées d'Ouroum-tsi; Kounke, au Tchoultous, à treize journées d'Ili; le Peile (prince) Momendo, à Tolai, à cinq journées d'Ili. Tous ces princes et leurs Pour reçurent des terres pour leurs pâturages et pour la culture selon leurs besoins. La trente-huitième année de Kien-loung, comme le pays de Tchaïr échu en partage à Oubasi, était peu favorable à la culture à cause du froid excessif, ce prince se transporta au Tchoultous. La quarante-et-unième année du même empereur les Pour de Momendo émigrèrent également de Tolai au Tchoultous (Mém.).

(2) Var. Tcherin Namtchar (Mém.).

coque. Ils jouirent de ce bonheur pendant 200 ans environ, jusqu'au temps d'Oubasi. Ils étaient alors 100,000 et leurs troupeaux remplissaient les steppes. En cas de besoin ils allaient au secours de la Russie, comme c'était leur devoir. Mais ils se laissèrent entraîner par les discours séditieux de Chelem et méditèrent l'aventureux projet de venir se fixer sur le territoire chinois. Ils abandonnèrent donc les lieux où ils avaient joui d'une si longue prospérité, se perdirent dans un dédale de combinaisons, parcoururent des sablonnières sans fin où il ne croît pas un brin d'herbe, traversèrent des contrées où les hommes s'entr' égorgent comme des tigres et des loups, jusqu'à l'extinction presque totale de leur race. La cause de leur désastre fut sans doute que leurs projets furent dévoilés; mais c'est bien plutôt le Ciel qui nous les livra. Leur Chelem était turbulent et ami d'Amoursana, n'ayant peut-être pas des projets personnels de conquête et ignorant même ceux qu'Amoursana roulait dans son esprit. Quant à Oubasi, il était jeune et facile à convaincre; il fut bientôt tourné et prêta un appui inconscient aux desseins d'autrui. Hélas ! faut-il que ceux qui ont charge d'un royaume traitent de concert avec des ignorants!

Une élégie d'Ibn Saïd en Nâs.

En publiant en 1815 à Stralsund (1) le poème élégiaque de Moh'ammed Ibn Saïd en Nâs el Ya'méri, Kosegarten avouait n'avoir pu trouver de renseignements sur cet auteur, ni dans la *Bibliothèque orientale* de d'Herbelot, ni dans l'Anthologie d'Es Soyouti intitulée « *El Mardj en Nadhir oua'l ardj el 'at'ir* » (le pré fleuri et le parfum pénétrant) (2), d'où cette élégie était tirée.

Pendant un récent voyage dans le Sahara (3), on me signala l'existence à 'Aïn Mâdhi d'un ouvrage historique nommé « *Kitâb 'oioun el athar fi fenoun el meghazi oua 'chchemaïl oua's siar* » attribué à l'imâm Fath' ed din Abou'l Fath' *Moh'ammed* ben Moh'ammed ben Ah'med b. Yah'ya *Ibn Saïd en Nâs el Ya'meri* el Andalousi, mort en 734 de l'hégire (4). Ce livre est bien évidemment, sinon du poète élégiaque, du moins d'un de ses parents. La première hypothèse me semble préférable : elle est confirmée par les indications fournies par une notice biographique placée en tête d'un manuscrit de cette histoire, qui existe à la Bibliothèque d'Alger, n° 206. Elle nous apprend que Fath' ed din Moh'ammed ben Moh'ammed ben Moh'ammed b. Ah'med ben 'Abd Allah b. Moh'ammed ben Yah'ya Ibn Saïd en Nâs el Ya'meri, originaire de Séville, naquit au Qaire au mois de dzou'lqa'dah, suivant d'autres, de dzou'lh'idjah 671 hég. et mourut en cha'ban 734.

La mention de Séville, comme lieu d'origine de l'auteur, nous permet de le rattacher à la famille d'Abou Bekr Ibn

(1) *Carminum orientalium triga*. Stralesundii, 1815, in-12.

(2) Cf. d'autres extraits dans sa *Chrestomathia arabica*. Leipzig, 1826, in-8°, et dans l'*Anthologie* de Grangeret de la Grange. Paris, 1828, in-8°.

(3) Cf. *Bulletin de Correspondance africaine*, t. III, 1885, fasc. I-II.

(4) Il renferme une histoire détaillée du Prophète et une liste de traditionnistes. Voir dans H'adji Khalfa, *Lexicon bibliographicum*, t. IV, n° 8449, l'énumération des abrégés et des gloses de cet ouvrage.

Saïd en Nâs, célèbre traditionniste qui partit de Séville en 1248 de J.-C., lors de la prise de cette ville par les chrétiens, et s'établit à Tunis, auprès du sultan hafside El Mostancer, contre qui S. Louis dirigea sa dernière croisade (1). Le prince tunisien fit bon accueil au savant espagnol et l'historien El Maqqari nous a même conservé des vers qu'il lui avait adressés (2). Ibn Saïd en Nâs avait deux fils, dont l'un fut nommé chambellan du prince héréditaire Abou Fâres : mais les soupçons conçus par le sultan l'irritèrent contre la famille d'Abou Bekr, probablement après la mort de celui-ci : il fit tuer Ah'med en rebi' second 679 hèg. (1280) : son frère Abou'l H'osein parvint à s'échapper (3) et se rallia plus tard à la fortune du prétendant Abou H'afs. Après la défaite de Mermadjenna (4) en safar 682 (mai 1283) il le sauva, de concert avec Moh'ammed, l'aïeul de l'historien Ibn Khaldoun, et Moh'ammed el Fezâzi : ce prince, épuisé de fatigue, était porté alternativement sur les épaules de chacun de ses trois compagnons et put atteindre de la sorte, malgré la difficulté des chemins, la forteresse de Qala'ah Sinan (5). Après de nombreuses aventures, Abou H'afs parvint à vaincre l'usurpateur Ibn Abi 'Omara et monta sur le trône de Tunis (6); mais, jaloux du crédit accordé à El Fezâzi, Abou'l H'osein abandonna le prince pour chercher un asile à la cour de 'Othmân ben Yaghmourasen, roi de Tlemcen, où vivait dans une demi-captivité un membre de la famille des H'afsites, Abou Zakârya. Il le décida à revendiquer le royaume de ses ancêtres : grâce à la complicité de la grande tribu arabe des Beni 'Amer, Abou Zakârya échappa à la surveillance dont il était l'objet, passa dans la province de Constantine, se fit reconnaître comme sultan par les Arabes et les Berbères

(1) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères* tr. de Slane, t. II, p. 382.

(2) *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne,* éd. de Leyde, t. II, p. 498.

(3) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 383.

(4) Ville de Tunisie entre Qaïrouân et Baghaï.

(5) Ibn Khaldoun *op. laud.*, t. II, p. 394. Qala'ah Sinan était située dans l'Ouest de la Tunisie, à 8 lieues au N. E. de Tebessa.

(6) Cf. sur ce prince la Farésiade d'Ibn Konfoud, extraits traduits par A. Cherbonneau, *Journal asiatique*, 1849, t. I, p. 187 et suivantes; Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 394-411.

Sedouikech, s'empara de Bougie dont il fit sa capitale, puis de Constantine et reçut la soumission de Dellys et d'Alger (1). Pour reconnaître les services d'Abou'l H'osein, il lui donna le titre de chambellan et lui conserva son crédit jusqu'à sa mort : le fils d'Ibn Saïd en Nâs fut même le frère de lait d'Abou Yah'ya' un des fils du sultan. Abou'l H'osein mourut en 690 (1291 de J.-C.) et fut remplacé par une de ses créatures d'origine espagnole, Abou'l Qâsem ben Abou Djebbi(2).

A la mort du sultan Abou Zakârya (698 heg. 1298-99 de J.-C.), son fils Abou'l Baqa Khâled lui succéda ; mais il eut bientôt à combattre son frère Abou Yah'ya Abou Bekr, le frère de lait de Moh'ammed Ibn Saïd en Nâs, qui s'était révolté à l'instigation du chambellan Ibn Ghamr (711 hég. 1311-12). Le rebelle s'empara de Bougie, vainquit les troupes de son frère et se déclara indépendant (3). Abou'l Baqa Khâled abdiqua et Tunis tomba au pouvoir d'un de ses parents, Abou Yah'ya el Lih'yâni (le Barbu) sur lequel Abou Yah'ya Abou Bekr s'efforça de la conquérir. Dans ce but, il dirigea plusieurs expéditions vers l'est : pendant l'une d'elles, il chargea Moh'ammed Ibn Saïd en Nâs, son frère de lait, qui s'était attaché à sa fortune, de lui ramener des machines de guerre et des troupes de Bougie où commandait son chambellan Ibn Ghamr (4). Tunis fut prise en 718 hég. (1318) : le sultan Abou Yah'ya el Lih'yani s'enfuit en Egypte, près du prince mamlouk Qalaoun et son fils Abou Dharba échoua en voulant continuer la guerre : tout le pays se soumit au vainqueur, excepté Mahadia et Tripoli. Après la mort d'Ibn Ghamr et la destitution de son successeur, Moh'ammed qui commandait à Béja, reçut le gouvernement de Bougie et eut à la défendre contre les attaques du roi de Tlemcen, Abou Tachfin, qui avait recommencé la guerre contre les H'afsites (724 h.). Sa conduite donna lieu à des soupçons ainsi que celle de Mousa ben 'Ali el Kardi, chef des troupes tlemcé-

(1) Cf. la *Farésiade J. As*, 1849, t. I, p. 197 ; Ibn Khaldoun *op. laud.*, t. II, p. 399-400.

(2) Ibn Khaldoun *op. laud.*, t. II, p. 404-405.

(3) Sur le règne de ce prince cf. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 433-481, t. III, p. 1-24 ; Féraud, *Histoire de Bougie ; Notices et Mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1869, p. 182-194.

(4) Ibn Khaldoun *op. laud.*, p. 449.

niennes : les deux généraux furent soupçonnés de s'être entendus, aux dépens de leurs souverains : Mousa ne poussa pas vivement le siège de Bougie, et Moh'ammed laissa vaincre sous ses yeux un corps de troupes, commandé par Dhafer es Sinân et Dhafer el Kebir, et envoyé à son secours par le sultan, et ferma les portes de la ville aux fugitifs (1).

Néanmoins, avant même la retraite des Tlemcéniens, il fut rappelé à Tunis pour y recevoir le titre de chambellan d'Abou Yah'ya, sur le refus de Moh'ammed, aïeul d'Ibn Khaldoun, d'accepter cette charge (moh'arrem 728, septembre-octobre 1327). Il fut en outre confirmé dans le gouvernement de Bougie et dans les fonctions de chambellan auprès du prince royal qui commandait cette ville nominalement. Il se fit remplacer dans cette dernière charge par Moh'ammed Ibn Ferh'oun, une de ses créatures, et son secrétaire Abou'l Qâsem ben el Merid (2).

A Tunis, le crédit d'Ibn Saïd en Nâs ne fit que s'accroître et il usa sans mesure de la faveur du prince. « Il obtint un logement dans le palais et prit l'entière direction des affaires de l'empire. Profitant alors du vaste champ qui s'était ouvert devant lui, il donna pleine carrière à son esprit de domination : le sultan lui-même dut subir les volontés de son serviteur, sans avoir d'autre satisfaction que de prendre note de chaque trait d'insolence qui échappait au ministre afin d'en avoir raison plus tard. Au surplus, la jalousie des courtisans ne dormait pas : on l'accusait d'avoir entretenu une correspondance secrète avec l'ennemi et laissé grandir la puissance des 'Abd el Ouadites (de Tlemcen), afin de pouvoir maintenir l'influence qu'il exerçait sur l'esprit du souverain (3), » mais à la fin, les attaques dirigées contre son favori ouvrirent les yeux d'Abou Yah'ya : la conduite de Moh'ammed lors du siège de Bougie fut surtout le sujet des accusations pendant une expédition entreprise par le sultan contre le château de Tamezdekt (4), et où l'absence du

(1) Ibn Khaldoun *op. laud.*, t. II, p. 465 et suivantes, t. III, p. 406 ; Féraud, *Histoire de Bougie*, p. 187-190.

(2) Ibn Khaldoun *op. laud.*, p. 467-468.

(3) Ibn Khaldoun *op. laud.*, p. 477-478.

(4) Tamzezdekt est une forteresse de la province de Constantine, près de Tiklat, sur la rivière de Bougie.

chambellan laissa le champ libre à ses accusateurs : déjà le commandant des troupes de Tlemcen, Mousa, avait été disgrâcié par Abou Tachfin, le tour d'Ibn Saïd en Nâs arriva. Au retour de sa campagne, en rebi' 733 (1332), Abou Bekr fit arrêter Moh'ammed. « Pour arracher au prisonnier les trésors qu'il avait amassés, on lui fit subir divers genres de tortures ; mais il n'en lâcha pas la moindre parcelle, et pendant ses souffrances il ne cessa d'implorer la miséricorde du sultan en lui rappelant qu'ils avaient sucé le même lait, qu'ils avaient été élevés ensemble et que son père avait rendu de loyaux services à l'empire. Irrité enfin par l'intensité de la douleur, il se répandit en injures contre le monarque, et au milieu de ses invectives, on l'assomma à coups de bâton. Son corps fut traîné hors de la ville et jeté au feu (1). »

Abou'l Fath' Moh'ammed, comme nous l'avons vu, mourut, probablement en Egypte, en 734 hég. (1333-1334) et ne survécut qu'un an à son parent ; mais l'on ignore s'il eut des relations avec cette branche de sa famille établie à Tunis. Quant à son poème, il est difficile de savoir s'il nous est arrivé complet : Es Soyouti ne devait pas avoir beaucoup de scrupules pour abréger les morceaux trop longs pour son anthologie (2). On doit savoir gré à Ibn Saïd en Nâs de n'avoir pas reproduit les métaphores singulières, les expressions détournées de leur sens, les termes recherchés, en un mot de n'avoir pas puisé dans l'arsenal poétique des auteurs de qasidahs de cette époque de décadence, trop fidèles imitateurs de Motenabbi. Le vide des idées se cachait sous la pompe de l'expression et je ne crois pas que le cultisme de Gongora, l'euphuïsme de Lilly, les concetti de Marini aient rien à envier, sous le rapport du mauvais goût, à la littérature arabe ou persane des derniers siècles, surtout lorsque l'introduction du soufisme vint en précipiter la décadence.

On peut reprocher à Ibn Saïd en Nâs quelques fautes de goût dont son époque est plus coupable que lui : l'antithèse factice de la mort physique et de la continuation de l'exis-

(1) Ibn Khaldoun *op. laud.*, p. 478.

(2) Elle est divisée en cinq chapitres, subdivisés chacun en cinq sections : le poème se trouve dans la première section du premier chapitre.

tence morale chez l'amant, par exemple; quelques métaphores gâtant l'idée heureuse d'associer la nature entière aux regrets que cause la disparition de l'amoureux; mais, malgré ses défauts, ce poème est élégant, touchant même, et peut-être placé parmi les meilleures productions de ce genre au XIVe siècle de notre ère.

Alger 24 janvier 1886.

1. L'amant a disparu sans avoir accompli (1) les volontés de son amante, alors que passait le souffle légèrement agité du zéphyr.

2. Satisfait des souffrances causées par la passion, il avait pour lot en ce monde ce que donne et ce qu'enlève l'amour.

3. Ne t'imagine pas qu'il soit vraiment mort, celui que tue sa passion : il a vécu selon la loi d'amour, et la sincérité de ses sentiments l'a rendu célèbre.

4. Dans le paradis où l'absorbe la contemplation immatérielle de la beauté, sa meurtrière, il ne souffre ni mal ni douleur.

5. Il n'est pas vraiment mort, celui qui a succombé à sa passion : il n'a pas disparu, mais il a accompli le devoir qui lui incombait.

6. Les nuages le pleurent, ou plutôt ils arrosent sa tombe pour la protéger : pourquoi pleurer un amoureux dont les désirs ont été réalisés (2).

7. En son honneur, la colombe (3) orne son cou d'un col-

(1) Le poète joue ici sur le sens du mot *qadha*, qui signifie, mourir, succomber, accomplir. Saeah' ed Din as Safadi a employé la même tournure :

« O mes voisins, vous dont le départ afflige mon cœur
« Quand même il succomberait *(qadha)*, il n'aurait pas accompli son devoir, même en partie. »

(2) L'amoureux désire accomplir son devoir, c'est-à-dire mourir de l'excès de sa passion (vers 5); lorsqu'il a obtenu la mort, on ne doit donc pas le pleurer puisque c'est précisément ce qu'il souhaitait.

(3) On pourrait penser que par la colombe, le poète désigne la maîtresse de l'amant qui est mort, et cette explication conviendrait bien au goût européen qui s'accommode mal de voir un pigeon se teindre les pattes avec du henné et chanter sur un luth. Mais, outre que des métaphores de ce genre ne sont pas rares dans la période de décadence de la poésie arabe, après l'islam, les vers qui suivent montrent que le poète a dessein d'associer la nature tout entière, animaux, ciel, fleurs, plantes, à l'émotion causée par la mort de l'amant.

lier ; elle se teint de henné et chante avec émotion sur les branches (1).

8. Les arbres s'inclinent en s'agitant mélodieusement : ils se penchent et de leur feuillage ils répandent les fruits dorés (2).

9. Le rameau, enivré, exposé aux reproches de la passion, semble avoir été étourdi par l'ardeur de sa douleur.

10. Les parterres confient au souffle de la brise les parfums pénétrants de leurs fleurs, dans l'espoir de se rapprocher d'eux.

11. La rose a été sa préférée : il s'est contenté d'elle seule, il s'est tourné vers elle et il a repoussé les avances des autres.

12. Les fleurs ont quitté leur parterre, elles se sont dirigées vers leur envoyé et ont demandé leur chemin (3).

13. Quand elles ont rencontré l'amant, elles ont incliné la tête à la vue d'un tel être par respect et par désir de le voir s'arrêter parmi elles.

14. Dans leur joie, les roses remerciaient Dieu, et les yeux des narcisses étaient baignés de larmes de pitié (4).

(1) L'expression employée ici peut signifier également « chanter sur un luth. » Le premier sens m'a paru plus exact, puisqu'il s'agit d'une colombe.

(2) On peut rapprocher de cette image quelques vers d'une élégie de Robert Garnier en l'honneur de Ronsard :

Adieu, mon cher Ronsard, l'abeille en votre tombe
Fasse toujours son miel ;
Que le baume arabique à tout jamais y tombe
Et la manne du ciel.
Le laurier y verdisse avecque le lierre,
Et le mythe amoureux ;
Riche en mille boutons, de toutes parts l'enserre
Le rosier odoreux.

(3) L'envoyé désigne très probablement le zéphyr chargé (vers 10) de porter sur la tombe les parfums des diverses fleurs pour que l'amant puisse faire un choix. Il est très vraisemblable que la pièce ne nous est pas arrivée complète et qu'il faut supposer une lacune après le vers 12, car dans le vers 13 il est certainement question de l'amant.

(4) Peut-être vaudrait-il mieux traduire : « Les joues des roses étaient empourprées (m. a. m. étaient confuses) de joie » ce qui serait une allusion à la couleur des roses. Un poëte arabe a dit dans le même sens :

« La joue de la rose rougit devant l'œil du narcisse
» L'œil du narcisse est stupéfait devant la joue de la rose. »

15. Plus de blâme, ni de sévères réprimandes : que le critique soit près ou loin, c'est tout un.

16. Auparavant déjà, l'amant n'y prêtait pas d'attention, et jamais il n'a redouté les yeux des espions (1).

17. Que de fois un prétendu consolateur a tourné autour de lui comme un démon, mais des yeux de l'amoureux sont tombées des larmes pareilles à des étoiles filantes (2).

Ibn er Roumi mort en 283 hég. (896) a employé la même image :

« Les joues des roses ont rougi des éloges qu'on leur adressait
» Et cette rougeur était un témoin de leur pudeur. »

El Maqqari, dans ses *Analectes sur les Arabes d'Espagne*, cite un poète qui emploie une métaphore semblable dans des vers sur les coquelicots :

Au matin, des parterres de coquelicots étaient battus par le souffle du zéphyr.

Je les ai visités, alors que l'ondée maltraitait ces fleurs dont la couleur surpassait celle du vin.

« Quelle faute ont-elles commises ? » ai-je demandé. La pluie m'a répondu : « Elles ont dérobé aux belles la rougeur de leurs joues. »

Parmi les quarante-cinq objets auxquels, dans la rhétorique arabe et persane, l'on compare le visage des belles personnes, se trouve la rose (cf. Cheref ed din Rami, *Anis el 'Ochchaq*, tr. Huart, p. 39), mais d'ordinaire la rose est employée comme synonyme de jour (Ibn H'abib, *Nesim es Saba* éd. de Boulaq, p. 43). Charef ed din Rami cite un vers persan de Behichti Emeli où cette métaphore est expliquée :

« Ta joue rosée, ô cyprès qui marche,
» Est une rose qu'on a apportée du jardin du Paradis. »

Cette comparaison est commune, du reste, à presque toutes les littératures. Cf. une jolie pensée d'Arborius (vers 10-11).

Nulla tuos possunt æquare rosaria vultus
Quum nec adhuc spinis sit vulsa rosa tuis.

Quant au narcisse, il est employé comme synonyme d'œil : c'est une des quarante dénominations citées par Cheref ed din Rami (op. laud., p. 29).

(1) Ce passage est à rapprocher des vers 42-45 de la Mo'allaqah d'Imrou'l-qaïs (éd. Arnold, p. 20) où le poète se montre également indifférent au blâme.

(2) D'après la tradition musulmane, les cieux s'ouvrirent le jour de la naissance de Moh'ammed et les démons essayèrent d'y pénétrer pour surprendre les secrets divins, mais le Seigneur et les anges firent pleuvoir sur eux des étoiles filantes (cf. *Qoran*, Sourate XV, vers 17-18). C'est à cette légende que fait allusion le vers 69 du *Bordah* d'El Bousiri (éd. de Rosenzweig, Vienne, 1824, in-f°, p. 6).

« Déjà, à l'horizon, ils avaient vu les étoiles tomber sur terre, comme leurs idoles. »

Ibn Saïd en Nâs veut dire que les prétendues consolations d'un faux ami ne faisaient aucune impression sur le cœur de l'amant, dont les larmes écartaient ces mensonges.

18. J'aurais voulu servir de rançon à l'homme fidèle à son serment (1), tandis que son amante brisait les siens : à celui qui fut sincère dans son amour et qui ne mentait pas.

19. Il a pratiqué l'amour dont les ardeurs lui étaient chères, à ce point que les duretés lui paraissaient des douceurs.

(9) L'expression « servir de rançon » a en arabe le sens de « se sacrifier. » Ainsi un poëte a dit :

« Ton amant t'a rachetée au prix de sa vie et s'il avait eu quelque chose » de plus précieux, il l'eût donné pour ta rançon. »

QUELQUES REMARQUES SUR LES NOMS DES MOIS, EN LANGUE MALGACHE.

Une seule et même langue règne dans toute l'étendue de Madagascar, et les différences locales de dialectes y sont à peu près nulles. Cette unité de langue qui s'est conservée par la tradition orale, sans le secours d'une littérature écrite, est un fait d'autant plus remarquable que le pays où il s'est produit est plus vaste que la France et manque absolument de voies de communication.

D'autre part, bien que l'île de Madagascar soit si voisine du continent africain qu'on l'appelle quelquefois la grande île africaine, les Malgaches et les indigènes de la côte orientale d'Afrique ne se comprennent pas entre eux. Cela n'a rien d'ailleurs qui puisse nous surprendre, puisque nous savons que la langue malgache est d'origine malayo-polynésienne. « Ce qui demeure pour moi une énigme, a dit Humboldt, c'est la question de savoir de quelle manière et à quelle époque s'est effectuée l'émigration malaise à Madagascar. » La question est toujours pendante, et elle le sera longtemps encore, selon toute vraisemblance; mais je crois avoir démontré que la date de l'émigration des insulaires de l'Archipel malais dans Madagascar, est antérieure à celle de l'introduction de l'hindouisme dans Java et Sumatra (1).

La langue malgache ne renferme qu'un nombre extrêmement restreint de mots de provenance arabe; parmi ces mots il faut citer les noms des jours de la semaine : *alahady* (dimanche), *tsinainy* (lundi), *talata* (mardi), *alaroubia* (mercredi), *alakamisy* (jeudi), *joma* (vendredi), *saboutsy* (samedi). L'année se dit *taouna;* cette racine malayo-polynésienne se retrouve dans le javanais, le soundanais, le balinais, le madourais, le malais, le battak, le makassar, le bouguis et le tagalog.

Quant aux *noms des mois*, ils offrent cette particularité remarquable : tandis que les Hova emploient les dénominations arabes des douze signes du zodiaque, les Malgaches des provinces se servent

(1) Voyez l'« *Aperçu philologique sur les affinités de la langue malgache avec le javanais, le malais et les autres principaux idiomes de l'archipel indien, et le vocabulaire systématique, comparatif des principales racines des langues malgache et malayo-polynésiennes* », par Aristide Marre. (Extrait du vol. II des Travaux du Congrès international des Orientalistes, à Leyde).

de dénominations plus anciennes et tout-à-fait différentes, dont personne jusqu'à ce jour n'a dit l'origine ni expliqué le sens.

Noms des mois.	Noms des mois chez les Hovâ.	de l'arabe	Noms des mois chez les Malgaches des provinces.
Janvier	Asombola,	ês-sonboula, l'épi. . . .	Atsia
Février	Adimizana,	êl-myzân, la balance , . .	Volasira
Mars	Alakarabo,	êl-a'aqrab, le scorpion . .	Volampôsa
Avril	Alakaôzy,	êl-qaous, le sagittaire. . .	Volamaka
Mai	Adijady,	êl-djedy, le capricorne . .	Hiahia
Juin	Adalo,	êd-delou, le verseau . . .	Sakamasay
Juillet	Alahotsy,	êl-hout, les poissons . . .	Sakavé
Août	Alahamady,	êl-hamel, le bélier. . . ,	Volambita
Septembre	Adaoro,	êt-thour, le taureau . . .	Asaramanta
Octobre	Adizâoza,	êl-djeouzâ, les gémeaux . .	Asarabé
Novembre	Asorotany,	ês-serethan, le cancer. . .	Vatravatra
Décembre	Alahasaty,	êl-assâd, le lion	Asotry.

L'on sait que les Javanais possédaient un calendrier natif et rural, avant que le brahmanisme se fût introduit parmi eux, et que dans ce calendrier les noms des mois se rapportaient aux deux saisons, la sèche et la pluvieuse, avec adaptation aux travaux agricoles. Le premier *mongsâ* (mois) commence vers le 21 de notre mois de juin et dure 41 jours; le second *mongsâ* commence au 1er août et dure 23 jours, etc. Le premier jour de chacun de ces *mongsâ* est annoncé au peuple de Java par les prêtres, et les agriculteurs se conforment à ces indications pour leurs travaux. C'est ainsi que dans le calendrier rural javanais, le 3e mois marque plus spécialement la grande sécheresse, le 5e est le mois du labourage, le 6e est le mois où l'on plante le riz, le 7e est le mois des grandes pluies, le 8e est le mois où les pluies diminuent, le 9e est le mois où elles cessent à peu près complètement, etc.

A Madagascar, comme à Java, l'on ne compte que deux saisons, la saison pluvieuse de novembre jusqu'en avril, et la saison sèche pendant le reste de l'année. A l'instar des anciens Javanais, les Malgaches auront été amenés à donner aux divisions de leur année (*taouna*) des noms se rapportant surtout à la marche de ces deux saisons ou moussons et à la nature de certains faits qui les caractérisent.

Jetons un coup d'œil sur le petit tableau synoptique des noms des mois malgaches. Je ferai observer tout d'abord que le mot *vola*, pour *volana* (lune) entre dans la composition des quatre noms de

mois : *volasira*, *volampósa*, *volamaka* et *volambita*. Le nom malgache *volana* est évidemment le même que *boulan* du malais, *woulan* du javanais, *boulang* du makassar, *woulang* du bouguis, *bowan* du tagalog, *boulan* du bisaya, etc.

Volambita. — Dans l'ordre habituel, c'est le mois *volambita* qui ouvre l'année malgache. Au premier jour de cette lune, commence la célébration de la fête du nouvel an, dont la durée est de cinq jours. Le nom de ce mois peut venir de *volana bitaka*, « lune des danses guerrières. » Le mot *bitaka* signifie : « danser en brandissant ses armes, dans les fêtes publiques. »

Asaramanta et *Asarabé*. — Deux mois portent le nom d'*Asara*. Le premier, correspondant à notre mois de septembre, s'appelle *Asara-manta*, c'est-à-dire « *Asara non mûr* » du mot *manta* qui, en malgache comme dans les langues de l'archipel malais, a le sens de « *non encore mûr*. »

Le second, *asara bé* (*asara grand*) est *l'asara* en son plein.

En hindoustani *asar'h* est le nom d'un mois solaire hindou, durant lequel le soleil est dans la constellation des *gémeaux*, et il est à noter que l'*Asara bé* est précisément le mois que les Hova appellent *Adizaoza*, de l'arabe *el-djeouzâ* (les *gémeaux*).

Vatravatra. — J'ai dit déjà que la saison pluvieuse en Madagascar commence en novembre ; ce nom de *vatravatra* donné par les Malgaches à leur mois de novembre est tout-à-fait caractéristique, puisqu'il signifie « *averses, grandes pluies*.. » Dans toutes les parties de l'île sans exception, le verbe *mi-vatra-vatra* n'a pas d'autre sens que « il pleut à verse. »

Asotry. — A Madagascar les champs sont laboureś *à la bêche* avant d'être ensemencés ou plantés. Le nom d'*asotry* donné au mois qui suit immédiatement le *mois des averses*, me paraît venir de la racine *sotro* (bêché). D'après cela la lune *asotry* serait la lune du bêchage. Le Dictionnaire malgache-français publié en 1853 par les Missionnaires catholiques de Madagascar traduit « *misotro tany* » par « *bêcher la terre* » et il ajoute : « *la fouiller comme le cochon avec son groin.* » Chez les Tanala, le mois *Asotry* est appelé *Sotrindambo*, pour *Sotroina lambo*, c'est-à-dire mois de la fouille des cochons (1).

Volasira. — En malgache, le mot *sira* signifie « *sel*, » et je ne lui connais pas d'autre signification. Quel sens est-il permis d'attribuer à *volasira ?* Je ne saurais le dire sûrement.

(1) Dans le même ordre d'idées, *tany hosiéna* est une terre piétinée, un marais que l'on a fait piétiner par les bœufs, pour y planter le riz ; et l'on appelle *ny fanosiéna* le temps propre à ce piétinage.

Volampósa. — Selon le dictionnaire malgache déjà cité, *volampósa* signifie la lune des loups, c'est-à-dire le mois où les loups sortent; mais M. Alfred Grandidier, le savant explorateur de Madagascar, nous apprend que les carnassiers connus sous le nom de *fôsa* ne sont pas communs par toute l'île, et que d'ailleurs ils sortent toute l'année. Il ne peut donc s'agir ici du *fôsa*. Si au lieu de *fôsa* on écrit *fôza* (crabe), on a pour le nom de cette lune *volampôza* (lune du crabe). Chez les *Hova* on appelle ce même mois « *Alakarabo* » de l'arabe *él a'aqrab* (le scorpion).

Hiahia. — Le mois *hiahia* commence la saison sèche. Son nom est le redoublement de la racine *hia*, *maigreur*, d'où dérive le verbe *maniana*. Or, on appelle *taona maniana* la saison qui chasse les pluies nécessaires au riz, ou bien encore *taona azompaika ny vary*, la saison qui sèche le riz.

Sakamasay et *Sakavé.* — Les mois correspondant à juin et juillet se nomment en malgache *sakamasay* et *sakavé*. à la lettre *saka petit* et *saka grand*. Le *sakavé* ou grand saka est la lune de la canicule. Les Sakalaves supposent qu'elle donne des maladies et rend les blessures incurables. Les Hova, pendant les cinq derniers jours de cette lune, ne tuent aucun animal, c'est pourquoi ils l'appellent souvent *volampadina* ou « lune d'interdiction » de *volana*, lune, et de *fadina*, interdit, sacré, de la racine *fady*.

Les quelques observations qui précèdent ne suffisent point assurément pour mettre en pleine lumière l'origine et le sens étymologique des noms des mois chez les Malgaches, mais je m'estimerai satisfait si l'on veut bien reconnaître que j'ai soulevé un petit coin du voile épais qui cache encore à nos yeux la solution de cette question intéressante.

ARISTIDE MARRE.

L'HISTOIRE DES DYNASTIES DIVINES DU JAPON.

Depuis une cinquantaine d'années, l'étude des religions de l'Extrême-Orient a accompli le même progrès que les autres sciences historiques. Délaissant les hypothèses plus ou moins ingénieuses, basées sur des renseignements incomplets ou erronnées, on a fini là par où l'on aurait dû commencer, c'est à dire par remonter à la source et prendre possession de ce que nous avaient légué sur la matière les premiers intéressés eux-mêmes. Peu à peu, les innombrables écrits, œuvre du génie oriental, nous ont été connus dans leur essence Cette condition indispensable remplie, nos procédés d'investigation et de critique nous ont déjà permis d'obtenir des résultats dont semblent incapables les plus savants lettrés indigènes; car, si vastes que soient leurs connaissances, elles ne dépassent guère le degré de l'érudition proprement dite. La question toutefois est loin d'avoir été amenée au point où elle en est pour ce qui concerne la race dont nous sommes issus, la famille aryenne.

En effet, plus on s'éloigne de la péninsule hindostanique, le lieu géographique et historique où finit la civilisation des Blancs et où commence celle des Jaunes, moins clairs deviennent les systèmes religieux de ces derniers peuples. Ainsi, le Bouddhisme dans l'Inde, sa propagation et ses modifications dans les contrées avoisinantes, — la Birmanie et le Siam, — ont été étudiés avec sagacité et succès par des savants trop nombreux pour que même leurs noms soient cités ici. Il a pu être entrevu en Chine, grâce aux travaux de la sinologie moderne. Du côté de l'Annam, du Japon, nous savons peu de chose. Quant à la Corée et au Tibet, cette métropole du Bouddhisme moderne, nous ne connaissons rien.

Cependant, cette grande religion eut son origine à une époque relativement récente. C'est seulement au 6me siècle avant notre ère, par conséquent bien longtemps après l'apparition des poèmes héroïques qui ont fait la gloire de l'Inde, que le Bouddha Çakya-Mouni inaugura sa doctrine. L'influence qu'elle eut sur la moitié du monde, les rapports encore mal établis mais certains qui la rattachent à nos dogmes, et il faut le dire sa pureté et sa beauté, ont naturellement tout d'abord frappé l'attention des savants spécialistes. Aussi le Bouddhisme a-t-il bénéficié de ces circonstances au point de vue de son élucidation et de sa vulgarisation dans le cercle de nos connaissances.

Mais, antérieurement à l'unification qu'il réalisa au milieu de peuples plus étrangers les uns aux autres que ne le sont les divers pays de notre Europe actuelle, existaient des croyances originales plus anciennes que les annales écrites et que les monuments. On les retrouve dans la plupart des nations qui ont passé par l'état de civilisation. Elles renferment l'histoire des familles humaines à leur berceau. Cette histoire est si vieille que le souvenir incertain qu'en ont gardé les dépositaires arrivés à l'âge viril ne consiste qu'en traditions flottantes, mystiques, divinisées, où la vérité néanmoins est à l'état de germe. Ces éléments, augmentés de ceux que nous fournissent la linguistique et l'ethnographie, composent les seuls instruments dont nous disposions pour arriver à reconstituer les traits saillants d'époques dont le temps a usé et rendu méconnaissables les contours. Ce simple exposé nous dispense d'insister sur l'intérêt et l'importance de premier ordre qui caractérisent l'étude des religions primitives.

De toutes les régions de l'Extrême-Orient, le Japon est certainement celle qui offre le champ le plus fructueux aux recherches de cette nature. Comme ses voisins de race jaune, il s'est assimilé le Bouddhisme, dont la destinée, semblable à celle du christianisme, était de ne pouvoir s'implanter dans le sol qui lui avait donné naissance, mais de pénétrer profondément au dehors. Certes, il convient d'attribuer à l'enseignement de Çakya-Mouni une part dans la constitution actuelle des lois et des mœurs du Japon, et on doit la faire très grande; mais il ne faut pas perdre de vue que son introduction eut lieu seulement au 6me siècle de notre ère, alors que le pays se trouvait en pleine possession de lui même, alors qu'avaient déjà paru de vieilles productions historiques ou littéraires telles que le *Ko-zi-ki* et le *Man-yô-syu*, conçues dans le *yamato-kotoba*, l'idiome national. Jusqu'à cette période, l'empire du Soleil levant avait été régi par une religion qui ne doit rien à l'étranger, le Sintauïsme.

La partie mythologique du Sintauïsme, lequel est plutôt légendaire que doctrinaire, offre en effet des créations qui sont bien un reflet du génie indigène. La bienveillante et resplendissante *Ama-terasu* et le redoutable *Su-zan*, le Thésée de cet Olympe, sont des incarnations gracieuses et héroïques de la beauté et de la bravoure, divinités auxquelles le pays a toujours sacrifié.

Enfin, la partie philosophique de ce système, assez confuse d'ailleurs, renferme des principes qui sont encore aujourd'hui vivants dans la masse. Nous citerons, par exemple, le culte de la nature et cette identification du simple et du beau dont le sentiment est aussi délicatement compris par le premier paysan venu que par l'artiste aux plus ravissantes conceptions. Les pompes des cérémonies boud-

dhiques, la riche ornementation des pagodes, n'ont pas affaibli ce sentiment. Le Japonais admirera largement un somptueux édifice ; mais il lui préférera encore le temple consacré aux dieux nationaux, d'architecture sobre et dont la situation, au milieu d'un paysage avec l'expression duquel il s'harmonise, constitue le charme principal.

La quantité est considérable des commentaires indigènes sur les textes relatifs au Sintauïsme ; mais, comme nous le disions précédemment, il y a plus à attendre pour le débrouillement de ce chaos de l'esprit de critique européenne que de ses lumières locales. La tâche est d'ailleurs pleine d'intérêt. Le Sintauïsme est une source abondante où l'on peut puiser pour la compréhension de bon nombre de côtés du caractère japonais, aussi bien que pour la restauration au moins rudimentaire de l'histoire antérieure à l'an 667 avant notre ère, date assignée par les annales à l'avènement du premier empereur Zin-mu. On obtiendrait de la sorte la connaissance de l'origine de la nation, question qui n'a encore donné lieu qu'à de stériles controverses.

Jusqu'à présent, ce dont nous disposions touchant l'antique religion des Japonais, ne comprenait que quelques traductions passablement exactes de livres très abrégés sur la matière, d'un secours aussi insuffisant que pourrait l'être la possession d'un traité élémentaire, tel qu'un mince catéchisme, pour un savant de l'Extrême-Orient, curieux d'approfondir nos dogmes. Les écrits de ce genre avaient à peine élargi le cercle des faits contenus dans l'introduction que Klaproth place en tête de ses annales des empereurs japonais. Il est bien entendu que la discussion, d'où jaillit la lumière, avait été forcément et sagement écartée de ces œuvres de courte haleine, qui n'avaient d'autre prétention que celle de rendre assez approximativement l'original.

L'apparition d'un important ouvrage vient de suppléer à cette pénurie de documents. Sous le titre de *Kami-yo no maki* « Histoire des Dynasties divines, » le sinologue français bien connu, M. Léon de Rosny, publie un travail très étendu, basé sur l'interprétation de la partie mythologique du *Ni-hon-syo-ki* ou *Yamato-Bumi* « Bible du Japon. » L'auteur en donne une traduction justifiée et commentée par des notes qui constituent le grand intérêt de son livre. Nous signalons les étymologies qui s'y trouvent insérées en assez grand nombre pour former la matière d'un traité sur cette branche de la philologie japonaise, encore nouvelle pour les savants européens, et qui est pourtant des plus curieuses au double point de vue de la grammaire et de l'exposition d'une multitude de circonstances historiques ou sociales, sur lesquelles elle s'appuie.

Les textes qui relèvent de l'écriture idéographique ont, comme les

nôtres, subi dans le cours des âges des altérations et des vicissitudes. Ce sont précisément les plus importants et les plus fameux qui ont le moins échappé à cette destinée. Ainsi, en Chine, le *Chou-king* de Confucius, détruit par l'empereur Tsin-chi-Hoang-ti, a dû être reconstitué de toutes pièces l'an 179 avant notre ère, tandis qu'au Japon il a fallu procéder à un travail analogue pour les annales qui avaient été brûlées l'an 645 de notre ère, au moment des troubles qui signalèrent la fin tragique du célèbre ministre Ituka. Dans sa traduction du *Ni-hon-syo-ki*, M. Léon de Rosny devait tout d'abord s'attacher à rétablir l'original à l'aide des éditions qu'il avait en sa possession, et comme il l'explique dans sa préface, c'est lá une des grandes difficultés qu'il a eu à résoudre.

Pour cette recomposition, aussi bien que pour les développements qu'il a donnés à son œuvre, l'auteur a puisé dans les ouvrages de la même époque qui pouvaient lui fournir des moyens de comparaison. C'est ainsi qu'il donne parallèlement des traductions des passages correspondants du *Ko-zi-ki* dont le *Ni-hon-syo-ki* d'ailleurs n'est guère que l'amplification. — Il convient à ce propos de louer l'exécution typographique de son livre où les citations tirées du *Ko-zi-ki*, écrites en signes idéographiques, c'est-à-dire chinois, sont accompagnées des transcriptions en caractères *sin-zi*, d'origine coréenne, reproduits d'après les éditions japonaises. La partie du texte conçue en lettres devanâgari ou dans les différents syllabaires Kata-kana, Hira-kana, etc., n'a pas réclamé un soin aussi minutieux, vu l'habitude que l'impression a maintenant acquise du maniement de ces caractères.

Cette courte analyse ne peut donner qu'une idée très incomplète de l'œuvre de M. de Rosny, et nous renvoyons au livre même les personnes qu'intéressent la langue et l'histoire du Japon. Elles se convaincront que les moyens d'étude sont désormais créés.

Louis Bastide, de Yoko-hama (Japon).

COMPTES-RENDUS

Das System des Vedanta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über demselben vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt van Dr Paul Deussen, privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Berlin. Leipzig, 1883, 535 pp., in-8°.

Dans cet important ouvrage, M. Deussen s'est proposé de donner un exposé de la philosophie du Védânta en prenant pour base les aphorismes de Bâdarâyana, commentés par Çankara.

Le Védânta est la philosophie indienne par excellence. Elle se montre déjà dans les derniers hymnes du Rig-Véda ; elle se développe rapidement dans la période suivante, et finit par reléguer entièrement à l'arrière-plan tous les autres systèmes qui, dans le cours des siècles, lui avaient disputé l'empire des esprits. M. Deussen a donc pu, à bon droit, prendre comme sous-titre de son ouvrage celui de « Compendium de la dogmatique du Brahmanisme. » L'auteur se place absolument au point de vue de Çankara, le célèbre brahmane, qui fut l'auteur principal de la renaissance du Brahmanisme au IXe siècle de notre ère.

L'entreprise était hérissée de difficultes : elle réclamait un homme qui fut à la fois philosophe, et sanscritiste consommé ; disons plus : pour avoir le courage d'explorer et d'approfondir d'une manière complète l'œuvre indienne, aussi indigeste par le fond que par la forme, il fallait un homme qui traitât la matière *con amore*. M. Deussen a prouvé qu'il réunit toutes ces qualités. Toujours ses traductions sont exactes et limpides ; les matières, jetées souvent pêle-mêle chez le philosophe indien, sont ici soigneusement classées. Partout l'auteur a pénétré jusqu'au fond de la matière qu'il expose ensuite — chose rare en Allemagne — dans un langage aussi attrayant que le sujet le permet. De cette maniere M. Deussen a su rendre son livre accessible aux lecteurs non indianistes.

C'est également en vue de ces derniers qu'il a retracé dans son introduction l'histoire de la littérature et de la philosophie indiennes. On ne peut que le féliciter de cette heureuse inspiration. Désormais le philosophe et surtout l'historien de la philosophie n'auront plus de peine à s'orienter sur un terrain où, avant la publication du livre de M. Deussen, ils étaient exposés à bien des méprises. Dans plusieurs endroits de son œuvre, M. Deussen nous commu-

nique ses jugements personnels qui dénotent une admiration sincère — et bien rare — de l'idéalisme oriental. Quelque opinion que l'on professe à cet égard on doit peut se réjouir de ce que ces dispositions de l'auteur aient contribué à nous fournir une œuvre aussi parfaite, relative à sa philosophie favorite.

L'ouvrage de M. Deussen, paru en 1883, fut jugé d'une manière extrêmement favorable, notamment par le professeur H. Jacobi, de Kiel, un des juges les plus compétents en ces matières (1) et par le professeur R. Garbe, de Königsberg. M. Garbe, qui n'a rien publié lui-même sur la philosophie indienne, relève surtout l'exactitude apportée par M. Deussen dans les détails matériels : « L'Appendice, dit-il, contient une table de tous les passages cités par Çankara dans son commentaire sur les Brahmasûtras, une liste de tous les noms propres qui s'y rencontrent et enfin un recueil de tous les termes techniques de sa philosophie. Quant à la table, on y trouve environ 2,500 citations empruntées pour la plupart aux Upanishads, quelques-unes à d'autres ouvrages, et que M. Deussen a presque toutes vérifiées (cf. aussi p. 32 et suiv.). Si l'on considère que Çankara cite presque toujours *sans indications de sources*, on pourra se faire une idée de la difficulté, mais aussi de l'utilité du travail entrepris par M. Deussen... Un autre point mérite d'être relevé, parce qu'il montre à quel point l'auteur a bien compris et mis en œuvre le texte de Çankara... J'ai comparé à peu près tous les textes traduits de Çankara avec l'original et je dois reconnaître qu'en général la traduction est parfaite, qu'elle rend d'une manière exacte et claire le sens de l'original... »

Les critiques de MM. Jacobi et Garbe sont en petit nombre et se rapportent à des détails peu importants. Il en est une cependant qui a plus de portée et à laquelle nous nous rallions entièrement.

Aux pp. 20-21 M. Deussen admet que le double système de la Mimânsa et du Védânta sont plus récents que les quatre autres systèmes orthodoxes. Cependant la polémique des Brahmasûtras contre les autres systèmes ne prouve nullement la priorité de ceux-ci. Ces systèmes sont beaucoup plus anciens que les aphorismes scolastiques dans lesquels ils se trouvent résumés : cela ressort déjà du fait que ces Sûtras en appellent à des autorités plus anciennes. Pour nous, la priorité du Védânta nous semble démontrée positivement par l'histoire même de la philosophie indienne. Les bases de ce panthéisme idéaliste se trouvent déjà dans certains hymnes du Rig-Véda et de l'Atharva-Véda; il *est énoncé* beaucoup plus clairement déjà dans les Brâhmanes et surtout dans les anciennes Upanischads. Le Védânta n'est en réalité que cette philosophie primitive systématisée.

(1) Voir *Deutsche Litteraturzeitung*, 1883, nr 50.
(2) Voir *Göttingische gelehrte Anzeigen* du 11 juillet 1883.

Nous passons à une courte analyse de l'ouvrage.

L'introduction commence par un exposé clair et précis de tout ce que le lecteur a besoin de savoir pour se former une idée nette de la place occupée dans la littérature sanscrite et plus particulièrement dans la littérature philosophique, par le système védântique, par les Brâhmasûtras et par leur commentateur, le célèbre Çankara.

Dans les chapitres suivants l'auteur déblaie le terrain de ses recherches en traitant plusieurs questions préliminaires dispersées dans l'œuvre indienne.

La première de ces questions, le but du Védânta nous conduit immédiatement aux bases mêmes du système. Le Védânta a pour but de détruire l'ignorance innée, l'*Avidyâ*, qui empêche l'homme de reconnaître son identité, l'identité de son *âtmâ*, ou de lui-même (car en dehors de cet *âtmâ* tout est illusion) avec le Brâhma, l'être universel, indéterminé. Cette erreur fatale consiste essentiellement en ce que l'homme transporte dans le domaine objectif les phénomènes subjectifs dont il se croit affecté. Notons dès maintenant que les Védântins prétendent malgré cela maintenir la réalité empirique du monde. — L'auteur rattache à son exposé, éminemment clair et exact, des considérations historiques et philosophiques sur lesquelles nous reviendrons.

Le troisième chapitre nous fait connaître ceux qui sont appelés à l'étude du Védânta, à savoir les *dvijas*, c'est à dire ceux qui dans la cérémonie religieuse de l'Upanayana (appelée *Sacrement* par M. Deussen) ont reçu le cordon sacré. Les *Çûdras* se trouvent aussi exclus, mais les Dévas sont admis. Le chapitre suivant traite des devoirs de celui qui est appelé à l'étude Védânta. Il ne peut aborder la doctrine de la délivrance avant d'avoir acquis la science du Véda et certaines dispositions intellectuelles et morales. Il reste également soumis aux devoirs religieux ordinaires jusqu'au moment où la science illumine son esprit. Celle-ci est un effet de la « grâce » l'*Içvara*, du Seigneur. Il s'agit naturellement ici d'une notion exotérique, d'un symbole sans réalité, mais propre à faire comprendre au profane que la « science » dépend de l'objet à connaître.

L'auteur s'occupe ensuite des sources de la science. « Ce n'est, dit fort bien Çankara (p. 97), ni la perception (sensible) puisque cet objet (à savoir le *Brahman*) n'a point de forme, etc., ni le raisonnement ou autres sources (de connaissance) puisqu'il n'a point de notes distinctives. » Le philosophe indien remplace tous ces moyens de connaissance par la Révélation, le Véda. Il semble ne pas se douter qu'en dehors des facultés perceptives et cognitives de l'homme, qu'il vient d'éliminer, le Véda ne peut exercer aucune action sur ce dernier, alors même que le Véda posséderait l'éternité et les autres attributs dont il le gratifie. Il n'en est pas moins vrai que les Védântins ont raison

de refuser à l'esprit humain la possibilité de reconnaître leur *brahman*, l'être universel et indéterminé, qui pour l'*esprit humain* est une chimère, une hallucination; pour la saisir il faut un œil extra-rationnel, une vue seconde, qui n'est point du ressort de l'humanité ordinaire.

L'introduction se termine par une exposition de la « doctrine exotérique et esotérique. » Ce chapitre est un véritable chef-d'œuvre. On ne sait ce qu'on doit admirer le plus, ou de la patience qu'il a fallu pour débrouiller et classer ces notions éparses et confuses dans l'œuvre indienne, ou de la pénétration d'esprit nécessaire pour s'approprier ces notions si abstruses et si singulières, au point de les présenter au lecteur sous une forme aussi nette et aussi saisissable.

La philosophie védântique connaît une *science inférieure* et une *science supérieure*, qui, se trouvent partout en contradiction. Ce sont deux séries de vérités ou plutôt de vues contradictoires, valables seulement pour l'état psychologique correspondant. C'est ce qui permet au Védântin de maintenir d'un côté la doctrine de l'unité universelle, de l'être indéterminé, et de l'autre, la réalité d'un monde multiple et varié dans ses parties. M. Deussen esquisse ensuite les traits généraux de ces doctrines opposées sur le terrain de la théologie, de l'eschatologie, de la cosmologie et de la psychologie à l'aide de passages tirés de Çankara.

Après avoir ainsi préparé le lecteur, M. Deussen aborde la doctrine védântique dans ses détails. La première partie s'occupe de la théologie, la docdoctrine du *Brahman*. Presque toute cette partie se compose de passages tirés des Upanishads, discutés par Çankara. Les traductions de M. Deussen quoique serrant les textes de près, sont claires et élégantes. Nous nous permettrons seulement deux observations sur l'introduction de l'auteur à cette partie, et où son admiration pour l'idéalisme indien nous semble l'avoir mal servi. M. Deussen soupçonne que le nom du Brahman, comme principe divin(impersonnel) viendrait de la «racine *barh*, farcire, signifiant d'abord accroissement (anschwellung), la prière considérée comme la volonté humaine tendant à s'élever vers le Principe saint, divin (p. 128); d'aprés cela, le fait d'avoir désigné Dieu comme *Brahman* prouverait que les Hindous ont cherché et saisi le Principe divin là où de fait, on doit, en première ligne, le chercher et le trouver, à savoir, dans notre propre intérieur. » Nous croyons, pour notre part à une origine bien plus prosaïque de la désignation de Dieu — ou plutôt de l'entité qui a remplacé Dieu dans la philosophie indienne — par le mot *Brahman*; les textes semblent indiquer assez clairement que le Brahman, principe suprême, être universel, est tout simplement la caste sacerdotale; cette apothéose panthéistique n'a du reste rien d'étonnant pour celui qui a étudié quelque peu les habitudes des Brahmanes. M. Deussen

trouve aussi que, même dans la forme scolastique où il les présente, les idées des Upanishads sur la divinité sont d'une élévation qu'il serait difficile de retrouver ailleurs. Ceci peut être vrai au point de vue personnel de l'auteur. Historiquement parlant, les Upanishads sont le résultat de deux philosophies contradictoires : le théisme imparfait du Véda et le panthéisme fantastique qui fut le résultat des premières spéculations philosophiques s'y croisant perpétuellement. Il est vrai que plusieurs raisons permettent de supposer que les passages théistiques ne sont déjà plus qu'une phraséologie exotérique, destiné à voiler une série de notions contradictoires avec les premières. Cependant on ne voit pas, dans ce cas, comment aurait pu naître la théorie scolastique de la *vérité* relative, dont il a été question plus haut.

C'est ici le lieu de faire une courte digression sur la manière dont M. Deussen justifie l'emploi du langage exotérique dans le Vêdânta. Notons d'abord qu'il ne s'agit pas simplement d'un *langage*, puisque Çankara défend très sérieusement la réalité du monde extérieur contre les Bouddhistes. Pour M. Deussen, *métaphysique* et *antiphysique* seraient deux termes équivalents. « C'est que toute recherche, toute science empirique aboutit enfin à une immense illusion, basée sur la nature de notre intelligence » (p. 49). S'il en est ainsi, si la pensée *humaine* prend nécessairement une forme opposée à la réalité supérieure, à plus forte raison doit-il en être ainsi du langage qui n'est que la manifestation extérieure et moins déliée de l'activité interne de l'esprit.

Il va sans dire qu'étant données les bases du système védântique, il est absolument nécessaire de lui accorder la faculté d'user d'un langage symbolique et inadéquat ; autre chose est de justifier ce fait en s'appuyant sur la nature de la métaphysique en général. Il y a eu dans les siècles passés, il y a encore aujourd'hui des écoles et des philosophes qui ont cru pouvoir, en partant de l'observation et en suivant le chemin tracé par la nature même de notre esprit, s'élever au-dessus de la réalité physique, jusqu'au principe transcendant des choses sans se perdre dans des théories dont le contre-coup aurait pour effet de mettre en question le point de départ même de toute recherche philosophique, la réalité du monde, la véracité et l'existence même de nos facultés.

On se demande d'un autre côté par quel moyen on arrive à découvrir la vérité métaphysique si, par la nature même de notre faculté de connaître, nous sommes conduits à concevoir de ce qui nous entoure, une idée purement illusoire. Ne semble-t-il pas que Krishna dans la Bhagavadgîtâ ait raison de dire à Arjuna : « Tu ne saurais me voir avec ta vue à toi ; je te donne une vue divine (Bhg. XI, 8).

Mais ces choses sont-elles encore du ressort de la philosophie ?

La citation que fait M. Deussen à la p. 104 : ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται. Ev. Marci 4, 11 n'est pas fort heureuse ; on peut en dire autant de ses citations bibliques en général.

Nous nous sommes arrêtés un peu longtemps sur ce point ; il en est d'autres qui donneraient lieu à des remarques du même genre. Bien des lecteurs s'étonneront de cette phrase : « La faiblesse (unhaltbarkeit) du théisme empirique (qui regarde le monde comme réel et distinct de Dieu) ne se montre nulle part plus clairement que dans le domaine de la morale. » Franchement il est regrettable que M. Deussen ait accordé tant d'importance à un point de vue qui ne sera partagé que par un petit nombre de ses lecteurs.

La seconde partie traite de la cosmologie. M. Deussen s'efforce d'y maintenir la distinction fondamentale de la doctrine exotérique où le monde apparaît comme une émanation de l'*Içvara*, de la divinité personnelle et de la cosmologie exotérique, où le monde rentre dans l'unité universelle et indéterminée du Brahman.

Les deux doctrines ont ici un lien logique et aussi, croyons-nous, historique (1). La conception d'une cause suprême du monde se transforme logiquement dans la doctrine de l'Identité dès qu'on ne sépare pas radicalement la cause et son œuvre, en reconnaissant à la première la puissance de produire les êtres finis en dehors d'elle-même, sans rien emprunter à sa propre substance. La distinction des deux doctrines n'est plus aussi nette dans la partie qui traite de la psychologie. M. Deussen aurait dû faire trop de violence à l'auteur dont il voulait nous retracer fidèlement les théories.

La quatrième partie traite du *Samsara*, de la métempsychose. Toute cette partie se rapporte à la doctrine exotérique. Le *Samsara* est à proprement parler la *marche continue* de l'âme engagée dans l'illusion, recevant la rétribution de ses œuvres, retournant à de nouvelles existences jusqu'au jour où, illuminée par la vraie science, elle reconnaisse comme illusoire le monde, son individualité et le *Samsara* lui-même.

La cinquième et dernière partie traite du *moksha*, de la délivrance. Au point de vue exotérique, le moksha est tout simplement la disparition complète de l'illusion cosmique, la conscience de l'identité de l'homme avec le Brahma, dans ce sens que celui-ci cesse de se regarder comme un être individuel, et, par le fait même, cesse de l'être. Parmi les théories relatives au point de vue exotérique, signalons l'exposition courte, mais nette de la *kramamukti*, de la délivrance graduelle qui tient une si grande place dans les systèmes néo-monothéistiques, spécialement dans la Bhagavadgitâ.

L'ouvrage se termine par un résumé de la doctrine védântique. Ici l'auteur

(1) Cf. ma « *Théodicée de la Bhagavadgitâ*. » ch. I.

s'est surpassé. Dans quelques pages d'une netteté et d'une précision admirables, il a su retracer tous les traits essentiels de ce système compliqué, de manière à en donner une image à la fois complète, fidèle et facile à saisir.

En résumé, le livre de M. Deussen est une œuvre vraiment remarquable, dont l'objet est d'une égale portée pour le philosophe et pour le sanscritiste. L'exécution laisse bien peu à désirer, ou plutôt, étant donnée la difficulté de l'entreprise, elle dépasse tout ce qu'on peut exiger. Quant à nos critiques au point de vue philosophique, elles laissent subsister toute la valeur de l'ouvrage comme exposition complète et fidèle d'un des systèmes philosophiques les plus importants dans l'histoire de l'humanité.

Terminons en citant quelques paroles de M. A. Barth, dont le jugement toujours net et sûr a tant de poids lorsqu'il s'agit de l'histoire religieuse de l'Inde. « L'œuvre de M. Deussen, dit-il, est claire, méthodique, consciencieuse ; sans rien sacrifier de la rigueur scientifique, il a rendu accessible à l'ensemble du public lettré les arcanes du Védânta. »

Ph. Colinet.

Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani, jussu et sumptibus s. congregationis de Propaganda Fide, studio P. Augustini Ciasca *ordinis S. Augustini edita. Vol. I. Romae* 1885. Pages XXXII, 228 grand in-8°, et 18 grandes feuilles de fac-simile en photo-lithographie.

Ses persévérantes études sur la langue copte ont placé A. Ciasca, des Augustins, à un rang éminent parmi les savants contemporains. Nous avons signalé, naguère, une intéressante publication de papyrus inédits, émanée du même auteur (2).

Le travail qu'il entreprend aujourd'hui est d'une importance capitale, et méritait à ce titre les encouragements particuliers qui lui ont été prodigués (3).

(1) *Bulletin des religions de l'Inde*, p. 22. Paris 1885. Extrait de la *Revue de l'histoire des Religions*.

(2) Voir le *Muséon*, tom. II, n° 1.

(3) S. S. Léon XIII, dont le zèle éclairé à promouvoir les études philosophiques, historiques et sociales, commande d'unanimes hommages, n'a pas voulu demeurer en reste avec les littératures vénérables des anciennes églises chrétiennes ; par sa haute impulsion il cherche à imprimer un nouvel essor aux travaux qui les concernent. C'est sous ses auspices et par ses ordres que le P. Ciasca aborda son difficile et important travail ; nous savons aussi, par les journaux de Rome, qu'à l'achèvement du premier volume il voulut recevoir chez lui le savant éditeur en compagnie de S. Em. le cardinal Simeoni, qui seconde avec une remarquable intelligence l'initiative souve-

Nous passons, sans autre préambule, à l'origine des parchemins de la Propagande, produits au jour par le P. Ciasca. Ces feuillets précieux avaient été jusqu'à présent laissés dans l'oubli et en proie aux détériorations du temps. Ils durent reposer jadis dans des bibliothèques monastiques de la terre d'Egypte ; et les Arabes, qui les avaient enlevés des ruines, les employaient aux usages les plus vils, notamment en guise d'emballage pour leurs objets de commerce. Ce furent, au siècle passé, des missionnaires catholiques qui les acquirent à prix d'argent et les apportèrent à l'illustre cardinal Etienne Borgia pour être placés dans son musée de Velletri. Le savant Danois G. Zoëga les classa et en dressa le catalogue. Cependant à la mort du cardinal, en 1804, ses manuscrits coptes avaient été partagés entre la collection qui désormais porta le nom de *Musée Borgia*, a la Propagande, et la bibliothèque bourbonienne de Naples. Sans parler ici des autres écrits, traitant de matières liturgiques, patristiques, monastiques ou historiques, il échut à Naples 62 feuillets de textes de la Bible, les autres au nombre de 789 de même nature demeurant à Rome. Le P. Ciasca reproduit intégralement les uns et les autres.

Le premier volume, aujourd'hui publié, contient les fragments des livres historiques de l'Ancien Testament qui représentent par versets et chapitres épars un peu plus du quart du Pentateuque, environ quatre chapitres de Josué, un seul chapitre des Juges, quatre versets de Ruth, environ dix-huit chapitres des deux livres de Samuel, quelques versets du premier livre des Rois (3e de la Vulgate) et trois chapitres et demi de Tobie.

A la suite de ces textes l'éditeur donne dix-huit grandes feuilles de beaux fac-simile, exhibant nettement l'aspect des différents manuscrits, d'âge et d'origine d'ailleurs inconnus, sauf pour l'un d'eux qui porte la date de l'année de Dioclétien 519, c'est à dire 802 de l'ère chrétienne. On ne saurait déterminer avec précision l'origine des autres, dépourvus de date, car rien n'est incertain comme les conjectures basées sur la nature et la préparation du parchemin, sur l'orthographe, le genre de calligraphie et autres indices analogues; on s'égarerait moins, en concluant d'une manière générale avec l'éditeur (p. XXX) que les parchemins du *musée Borgia* étant tous, sauf trois, écrits en lettres onciales ou majuscules, et se trouvant dépourvues de traduction arabe, ont dû être écrits sinon avant l'invasion de l'Islam, du moins à une époque où l'arabe n'avait pas encore suffisamment supplanté la langue

raine; il leur exprima à tous les deux sa vive satisfaction et ses félicitations paternelles.

Que les lecteurs nous excusent d'avoir saisi, avec un sentiment de joyeuse gratitude, l'occasion, assez rare, de relever la protection accordée à un vaillant champion de la science.

nationale des Egyptiens pour rendre nécessaire à ceux-ci une version dans l'idiome de leurs maitres.

La langue copte est dérivée et très-voisine de l'ancien égyptien représenté dans les écritures hiéroglyphique, hiératique et démotique ; et l'on sait que Champollion s'était préparé par l'étude approfondie du copte à la découverte qui a immortalisé son nom. Elle s'est maintenue à l'état d'idiome national, concurremment avec le grec, durant toute la période de la domination des empereurs ; mais après la conquête du pays sous le calife Omar, son déclin fut rapide et elle finit par disparaître devant l'invasion croissante de l'arabe. Elle cessa d'être une langue vivante précisément vers l'époque où elle commença à être connue des savants de l'Europe ; Vansleb affirme avoir rencontré à Siout, en 1673, un vieillard de 80 ans, le dernier Copte qui parlât la langue de ses ancêtres. Celle-ci néanmoins est toujours la langue liturgique des chrétiens jacobites et orthodoxes en Egypte.

Les Coptes, comme tous les autres peuples anciens convertis au christianisme et placés en dehors de la zone hellénique des rivages méditerranéens, sentirent de bonne heure le besoin de posséder dans leur propre idiome l'héritage écrit des apôtres.

De là l'origine bien ancienne et remontant pour le moins au IIIe siècle de leurs versions bibliques, destinées aux usages officiels et liturgiques de l'église. Ils en eurent dans chacun de leurs trois dialectes : le *bohérique* désigné aussi communément, mais à tort, sous le nom de *memphitique*, qui était en usage dans les régions de Delta ; le *thébaïque* ou *sahidique* qui représente le parler de l'Egypte supérieure, celui sur lequel le grécisme eut le moins d'influence et qui réflète le mieux la langue ancienne ; enfin celui qu'on appelle d'une manière tout à fait abusive le *bashmourique* et qui n'appartient aucunement à la région de Bashmour aux environs du lac Menzaleh, mais qui semble plutôt avoir été la langue de Memphis et de l'Egypte centrale et dont le caractère propre intermédiaire entre les deux autres dialectes, se dessinait surtout dans la prvince de Fayyoum (1).

Jusqu'à présent on n'a retrouvé de la version, dite *bashmourique*, que des restes peu considérables, publiés au commencement de ce siècle à Rome et à Copenhague. La traduction *Bohérique* est mieux connue, et l'on en a imprimé en divers lieux et à diverses époques des portions importantes. Quant à la *thébaine*, dont nous nous occupons ici, voici ce qui a en été publié : quelques passages peu étendus du Nouveau Testament, recueillis par Woide et édités par Ford, à Oxford en 1799 ; la *Sagesse* de Salomon et l'*Ecclésiastique*, édités en 1883, par Paul de Lagarde, d'après un manuscrit de Turin ; en

(1) V. *Koptische Grammatik* von Ludwig Stern, Leipzig 1880, pp. 1, 11 sqq.

outre des versets détachés, mis au jour par Tuki, Georgi, Munter, Mingarelli, Zoëga, Peyron, Erman, Maspero et von Lemm.

La publication du P. Ciasca constitue donc une aubaine, vivement désirée par les amateurs de copte et d'égyptologie. La version qu'il édite, de même que les deux autres versions coptes, a été élaborée sur les Septante pour l'ancien testament et sur le texte grec pour le nouveau. Elle rendra un notable service aux études de critique biblique, et répandra spécialement son contingent de lumière sur les questions débattues entre les savants au sujet des manuscrits alexandrins et de la récension d'Hésychius; on devra en tenir compte dans les essais, devenus si nombreux et non encore arrivés à un résultat définitif, qui ont pour but de reconstruire le texte primitif des Saintes Ecri tures.

Au point de vue de ce travail, et aussi pour permettre d'apprécier le degré de fidélité de la version thébaine, les notes du P. Ciasca fournissent toutes les données désirables. La marge inférieure de son livre est enrichie d'indications et de variantes, fondées sur des confrontations avec les manuscrits *Vatican* et *Alexandrin*, avec le texte hébreu, les éditions en dialecte de Memphis, les versions arabes, latine, syro-hexaplaire, etc. Quant à la scrupuleuse fidélité de l'édition, il ne nous est pas donné de la contrôler par la comparaison avec les manuscrits du Musée Borgia; mais l'on peut bien s'en rapporter, sans péril, à l'éditeur lui-même, à son soin extrême d'une exactitude rigoureuse et à l'assurance qu'il donne de n'avoir rien imprimé sans collationner les épreuves jusqu'à trois ou quatre fois avec les manuscrits en question.

Ajoutons, pour finir, que lorsque la publication sera achevée, il restera peu à glaner dans son champ de travail. Outre quelques débris peu importants conservés à Oxford, Londres et Paris, il ne demeure guère de fragments connus ou accessibles de la version thébaine. Ceux qui se trouvent encore à l'ancienne bibliothèque Laurentienne de Florence et qui furent signalés tardivement à notre éditeur, ont été reproduits dans la préface de son livre.

Malines, 30 décembre 1885. Dr J. B. Abbeloos.

Cornelius Nepos. *Texte revu et corrigé d'après les travaux les plus récents de Halm, Cobet, Andresen*, etc., suivi d'un dictionnaire contenant, outre le sens des mots employés par l'auteur, les notions grammaticales, historiques et géographiques propres à en faciliter l'intelligence, par Év. Bauwens. Lille et Bruges, Desclée, De Brouwer et Cie, 1886.

Il n'est peut-être pas d'auteur latin qui ait, en ces derniers temps, obtenu l'honneur d'autant d'éditions que Cornelius Nepos. En effet, rarement un numéro d'une Revue philologique paraît sans recenser

quelque nouveau texte publié, commenté, annoté des *Vies* des excellents capitaines. Néanmoins nous n'hésitons pas à dire que parmi les récents travaux fournis en si grande abondance par l'Allemagne, l'Angleterre et l'Italie, l'éditeur belge de Cornelius Nepos occupe une place des plus honorables et l'emporte même sur la plupart des essais similaires. Essayons de faire partager cette conviction au lecteur.

Dans une excellente introduction nous sommes renseignés par des détails d'érudition puisés aux meilleures sources, sur la biographie de Nepos, sur ses principaux ouvrages, sur la valeur littéraire et l'authenticité du livre *de excellentibus ducibus*.

Le texte de Cornelius Nepos est, comme on sait, en très mauvais état. Il faut donc pour les restitutions user d'un sage discernement et mettre en œuvre les règles de la critique la plus judicieuse. Si le nouvel éditeur suit pour le fond le texte de Halm, il s'en écarte pourtant dans 150 passages pour donner sa propre version, toujours justifiée par des arguments plausibles dans le troisième appendice qui termine l'ouvrage. En somme, nous avons une heureuse réaction contre le trop grand subjectivisme de Cobet.

Mais le principal mérite de l'ouvrage consiste dans le vocabulaire de 257 pages à deux colonnes qui suit le texte. Sans doute le dictionnaire de Koch et surtout celui de Haacke constituaient de précieux auxiliaires, mais si l'auteur s'en est servi, il a réussi à les perfectionner, à les compléter et à les mettre en parfaite harmonie avec les exigences de l'enseignement moyen en Belgique et en France.

Outre l'appendice relatif aux divergences du texte avec la leçon de Halm, il y a deux autres chapitres complémentaires. Le premier donne les particularités de la grammaire de Nepos : c'est un excellent résumé des travaux de Lupus et de Draeger; l'auteur a toutefois présenté ses remarques personnelles. Dans le second appendice sont relevées, d'après Nipperdey, les erreurs historiques assez nombreuses qui déparent l'œuvre de Nepos.

Nous ne terminerons pas ce compte rendu sans féliciter l'auteur et l'éditeur de la perfection typographique de leur ouvrage, capitale du reste en ce genre de travaux. Le correcteur le plus sévère relèverait tout au plus cinq ou six inexactitudes sans conséquence. Ainsi p. 14 du vocabulaire il faut lire ἀνχγηάστης, le mot *Cardaces* p. 29 aurait besoin d'une petite explication ultérieure; p. 220, au mot *scytala*, il eût fallu renvoyer à *clava*. La revue *Mnemosyne* (p. 280) n'est pas publiée à La Haye, mais à Leyde et le titre exact du recueil cité p. III est *Jahrbücher für Philologie.*

Mais, faut-il le dire, ces minces détails n'enlèvent rien au mérite de l'ouvrage que nous sommes heureux de signaler comme une des publications les mieux réussies de philologie classique en Belgique.

J. G.

Della letteratura dei Giaina e di alcune fonti indiane dei novellieri occidentali del Prof. Fr. Pulle. Puntata I, 44 p,; P. II, 44-79.

Dans ses deux brochures relatives aux Jainas, M. Pullè s'est proposé avant tout de donner une idée claire et complète de l'état de la science en cette matière. Disons tout de suite, qu'il y réussit parfaitement. M. Pullè n'est pas un vulgarisateur; son travail s'adresse aux indologues. On peut avoir une entière confiance dans les renseignements qu'il donne. Il connait parfaitement la langue des écrits Jainas. Pendant un séjour à Berlin, où nous avons appris à estimer à la fois sa science et son caractère, M. Pullè a amassé de nombreux matériaux inédits qu'il se propose de publier.

Il y a peu d'années qu'on s'est mis à étudier les écrits religieux des Jainas et déjà il devient difficile — pour qui ne se consacre pas spécialement à cette partie de la science indologique — de suivre le mouvement rapide dont A. Weber, Bühler et Jacobi sont les principaux auteurs. Et pourtant l'étude du Jainisme est du plus haut intérêt.

L'histoire de cette secte, intermédiaire entre le brahmanisme et le bouddhisme, semble devoir jeter une lumière précieuse sur les origines encore si obscures du bouddhisme. Mais c'est surtout pour la chronologie indienne qu'on espère d'heureux résultats des nouvelles recherches.

Le travail de M. Pullè se divise extérieurement en deux parties. D'abord le texte, où il nous présente, après quelques considérations générales, une courte analyse des angas et des upāngas, qui sont les principaux textes canoniques des Jainas. Il y rattache les résultats certains ou probables de la science relativement à leur âge, leur mode de composition, etc Dans les notes l'auteur expose les travaux et les controverses relatives aux points touchés dans le texte. Ces notes sont beaucoup plus étendues que le texte lui-même, elles renferment des éclaircissements, la bibliographie, l'exposition des opinions controversées, parfois des vues personnelles, ou des analyses de manuscrits inédits.

Espérons que le savant professeur nous donnera bientôt la suite des deux Puntata, où il nous communique si généreusement sa solide érudition. Faisons également des vœux pour qu'il publie bientôt les trésors manuscrits qu'il a amassés pendant son séjour à Berlin.

Au moment d'envoyer ces lignes à l'imprimeur, M. Pullè nous fait parvenir des « Aggiunte alla memoria sulla letteratura dei Giaina. » Les « Aggiunte » renferment 1° la fin d'une discussion commencée dans une note antérieure, sur la Vidhiprâpa, à laquelle il assigne sa véritable place dans la littérature sacrée des Jainas, 2° des notes bibliographiques précieuses, en particulier la liste détaillée des parties du canon Jaina dont la publication complète a été entreprise dans l'Inde.

Ph Colinet.

CHRONIQUE DE LA SCIENCE.

Prix d'honneur institués par S. M. Oscar II, roi de Suède et de Norwège.

C'est avec une vive satisfaction que nous signalons à nos lecteurs ce nouvel acte de munificence dû au Monarque généreux et éclairé qui règne sur les pays scandinaves et qui a donné déjà tant de preuves de l'intérêt qu'il porte aux travaux scientifiques. Le savant Souverain a daigné instituer deux prix pour récompenser les deux meilleurs ouvrages écrits sur deux sujets d'une haute importance. Par un arrêté donné au château de Stockholm le 8 janvier 1886, S. M. Oscar II annonce sa résolution de décerner une grande médaille et un prix de 1250 couronnes suédoises aux auteurs des deux meilleurs ouvrages, l'un sur l'*Histoire des langues sémitiques*, l'autre sur l'état de la civilisation arabe avant Mohammed.

Il est inutile de relever l'importance de ces sujets et partant le choix judicieux du Mécène couronné. L'exposé des langues sémitiques qui devra camprendre l'assyro-babylonien montrera leur unité,leur parenté, leurs développements spéciaux depuis la séparation. Celui de la civilisation arabe avant Mohammed devra tenir compte des influences extérieures. Ces ouvrages faits par des spécialistes consommés devront être écrits de manière à rester accessibles au public lettré. Le choix du jury assure une décision portée avec compétence et impartialité.

Nous souhaitons vivement que les intentions de l'Auguste Protecteur des lettres qui a conçu ce projet soient remplies parfaitement.

La Société géographique impériale de St-Pétersbourg a l'intention d'envoyer une mission scientifique dans le pays de l'Amur, pour étudier le bassin de ce fleuve à un point de vue géographique physico-historique et industriel. Elle va demander la collaboration de la société de naturalistes de Saint-Pétersbourg. L'expédition partira cette année-ci.

Il se fonde en ce moment à Saint-Pétersbourg une Société géographico-historique pour l'étude du bassin de l'Amur, des côtés russes de l'Océan Pacifique et des pays voisins. Le règlement de cette société n'a pas encore été approuvé par le Gouvernement mais ce n'est là qu'un question de quelques semaines. Le but de la société ne sera pas exclusivement géographique mais embrassera aussi l'éthnographie, l'archéologie, la botanique etc. La société fondera une bibliothèque qui contiendra tous les ouvrages écrits sur ces pays.

CATACOMBE DE SAINTE FÉLICITÉ. — On vient de découvrir, à droite de la *Via Salaria*, près de la villa Albani, une nouvelle catacombe. On croit que c'est celle de Sainte Félicité. Voici pourquoi. Une fresque du VIIe siècle représente le Christ avec plusieurs personnages et une femme ; on y lit les noms MARTIA... et... PPUS, c'est à dire, Martial et Philippe, deux des sept fils de Félicité. Cette conjecture est corroborée par une inscription du IVe siècle trouvée au même endroit et portant AT SANCTA FEL.

VERSIONS LATINES DE LA BIBLE. — Sur un palimpseste de Vienne, on a découvert des fragments d'une version latine de la Bible du Ve siècle, différente de l'ancienne *Itala*. La langue de cette version offre certaines particularités. On y rencontre l'adjectif *ignominis ; regularis* et *salutare* sont employés pour *regius* et *salvare*. On y lit les barbarismes suivants : *inspicuit*, *ascendiderunt*, *junxit*, etc. Le palimpseste a été publié par J. Belsheim. Cfr BERLIN. PHIL. WOCH. 16 janv. 1886, p. 77.

M. Abbott, professeur au *Trinity College* de Dublin vient aussi de publier deux versions *antéhieronymiennes* des Évangiles de la fin du VIe siècle, d'après les deux codices *Usserianus* (1). La langue en offre certaines particularités intéressantes ; citons *processor* = προβεβηκώς ; *inundantia* = πλημμύρα ; *ducare* = ὁδηγεῖν ; *refrigerescere*, *faciam* pour *faciem* ; *aurierant* pour *hauserant*, *posso* pour *possum* ; *amplexerunt* pour *amplexæ sunt* ; *metieritis* pour *mensi fueritis*.

OLD-WELSH TEXTS. — On annonce la formation d'une société pour la publication des textes en vieux-celtique. La direction en est confiée à M. John Rhys, professeur de celtique à l'université d'Oxford.

ÉTUDES SANSCRITES A BÉNARÈS. — Le département anglo-sanscrit de Bénarès a en préparation plusieurs travaux remarquables d'éditions et de versions de textes sanscrits. On peut en lire le détail dans l'*Academy* du 13 février 1886, p. 144.

LE LIVRE DES MORTS, dont une édition monumentale avait été entreprise par M. Édouard Naville, vient de paraître en partie chez Asher (Berlin et Londres). Aux deux volumes achevés aujourd'hui doit s'ajouter un troisième. Le premier volume se compose de 212 planches contenant l'ancien texte ; dans le second volume, composé de 448 planches, se trouve la remarquable collection de variantes recueillies par M. Naville dans tous les papyrus des dépôts tant publics que privés en France, en Italie, en Allemagne, en Hollande et en Angleterre.

L'EXPÉDITION LANCKOLONSKI EN PAMPHYLIE. — Voici les résultats de deux explorations dirigées en 1884 et en 1885 dans cette partie de l'Asie Mineure. On a dressé une carte plus exacte de la Pamphylie, relevé des plans de villes, collectionné de précieux modèles architectoniques et

(1) T. K. Abbott, *Evangeliorum versio antehieronymiana ex cod. Usseriano*. 2 vol. Dublin. Cfr BERL. PHIL. WOCHENSCHR., 6 mars 1886, p. 303.

copié plus de 300 inscriptions, la plupart en grec. Un grand ouvrage avec de nombreuses planches sera publié pour consigner les nouvelles données de ces deux expéditions scientifiques.

LES DÉCOUVERTES DU GÉNÉRAL GRENFELL A ASSOUAM. — M. Grenfell vient de découvrir en face d'Assouam une série de tombes égyptiennes taillées dans le roc : elles vont par leurs dates respectives depuis la VIe dynastie jusqu'aux constructeurs des pyramides de Memphis. On croit être en présence de l'ancienne nécropole d'Eléphantine, et ces découvertes jetteront un grand jour sur plusieurs points obscurs de l'histoire d'Égypte. Voir THE ACADEMY, nos du 13 et du 20 mars 1886.

MYTHOLOGIE. — La librairie Dümmler de Berlin annonce une nouvelle édition en deux volumes des œuvres du célèbre mythologue Adalbert Kuhn. Le premier volume réédite la fameuse dissertation : *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. L'éditeur M. Ernest Kuhn de Munich était en possession de l'exemplaire surchargé de notes de la main de l'auteur. Le premier volume vient de paraitre et coûte 6 M. Dans le second volume, il y aura plusieurs dissertations et une biographie d'Adalbert Kuhn.

GRAMMAIRE DE PANINI. — M. Otto Boehtlingk a commencé la publication, la traduction et l'annotation de la grammaire sanscrite de Pânini. L'ouvrage sera complet en huit livraisons ; la première a paru chez H. Hässel à Leipzig et coûte 6 M.

M. JAMES DARMESTETER est parti pour Bombay chargé par le gouvernement français d'une mission scientifique à l'effet d'étudier la civilisation des Parsis et leur influence sur la culture de l'Inde du Nord.

M. LE PAGE RENOUF a repris la succession de M. S. Birch comme conservateur des antiquités orientales au Musée Britannique et M. A. S. MURRAY celle de M. C. F. Newton, démissionnaire, comme directeur des antiquités grecques et romaines au même Musée.

M. HENRI PIRENNE a été autorisé à donner à l'Université de Liège un cours de paléographie et de diplomatique.

M. JULIEN VINSON a été nommé professeur titulaire de la chaire d'hindoustani et de tamoul à l'Ecole des langues orientales vivantes.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES-ÉTUDES. — Une cinquième section dite des *sciences religieuses* vient d'être créée à l'École pratique des Hautes-Études. Voici les principaux des douze cours qui y seront donnés. M. A. Bergaigne, religions de l'Inde ; M. Hartwig Derenbourg, l'islamisme et les religions de l'Arabie ; M. Maurice Vernes, religions sémitiques ; M. Lefébure, religions de l'Égypte. M. de Rosny, celles de l'Indo-Chine. Les cours seront donnés à la Sorbonne.

J. G

PIERRE-LE-GRAND ET LES PAYS ROUMAINS.

BRANCOVANE ET CANTÉMIR.

IV.

SYMPATHIES DES ROUMAINS POUR LES RUSSES.

Pour comprendre comment un pareil traité pouvait être signé par un prince moldave, il faut nous transporter en esprit vers le commencement du XVIII[e] siècle. Quelle était à cette époque l'état de la Moldavie ? La conscience nationale était à la veille de s'éteindre, si toutefois elle n'avait tout à fait disparu sous un gouvernement qui changeait presque tous les ans et qui ne représentait plus que l'intérêt personnel du prince (1). Les liens qui unissaient auparavant le chef de l'État à son pays avaient été brisés. Les temps étaient loin où peuple et prince se sentaient comme un même tout, où l'intérêt de l'un était étroitement lié à l'intérêt de l'autre. Maintenant, barbares exploitateurs, les princes ne faisaient que passer sur le pays sans y laisser d'autres traces que la spoliation la plus cruelle et la plus complète anarchie.

Une seule chose était encore restée, pour ainsi dire, intacte comme un héritage des ancêtres, la religion ; mais, pour le malheur de la Moldavie, sa religion était identique à celle de la Russie et le pays ne pouvait voir dans les Russes un péril sous ce rapport. L'intérêt national avait disparu ; l'intérêt religieux n'opposait aucun obstacle; voilà pourquoi le pays entier s'élança avec tant d'aveuglement dans les bras des Russes.

Si nous disons le pays entier, ce n'est pas sans raison. Car il ne faudrait pas croire que Brancovane et Cantémir suivissent une politique purement personnelle. Il y a, au

(1) En Moldavie de 1517 à 1711 régnent 47 princes et en Valachie dans le même intervalle 35 !

contraire, les preuves les plus positives, qu'au moins en cette occasion, les princes n'avaient point agi contre la volonté de leurs pays.

Ainsi si nous devons ajouter foi aux dénonciations de Nicolas Maurocordate, les boyards auraient commencé à faire de la politique moscovite dès avant l'année 1710 et, d'autre part, nous voyons qu'en Valachie le parti des Cantacuzènes, ne pouvant supporter plus longtemps les indécisions de Brancovane, passe ouvertement du côté des Russes dans la personne du spatar Thomas, ainsi que nous l'avons rapporté plus haut. Voilà pourquoi lorsque Cantémir déclare aux boyards qu'il s'est allié aux Russes, ceux-ci lui répondent par ces paroles très remarquables : « Ta Grandeur a bien fait de s'être soumise aux Russes ; car nous craignions qu'elle n'allât aux Turcs et nous avions dans ce cas l'intention de la délaisser et d'aller nous donner aux Russes (1). » Mais non seulement les boyards se réjouissaient de la soumission de Cantémir ; le peuple aussi en était très satisfait, quoique cette approbation eut peu d'importance. Les chroniqueurs du temps décrivent tous sur le même ton la joie du peuple et rapportent cette joie à la circonstance que l'union s'était faite avec un prince chrétien contre les Turcs.

Ainsi Jean Nekoultschea raconte de la manière suivante la réception de Pierre à Jassy : « Les caïmacames accompagnés d'autres boyards et de citoyens âgés des plus honorables, allèrent tous à sa rencontre au dehors de la ville et, le saluant avec respect, ils le reçurent à cœur ouvert, lui prêtant l'hommage avec une grande joie, comme à un prince chrétien, rendant grâces au ciel de s'être apitoyé sur leurs souffrances, pour les retirer du joug de la servitude turque. » Nicolas Moustea, un autre chroniqueur du pays, raconte le même événement avec des couleurs encore plus vives : « C'était une belle et admirable chose que de recevoir alors un empereur chrétien ici dans notre pays ; il alla d'abord parler au Métropolitain, le seigneur Gédéon, ensuite il visita les églises pendant que les cloches résonnaient dans les airs. Le peuple sortait pour le voir, rendant grâces à Dieu qui leur avait envoyé un empereur chrétien, espérant avec son aide échapper au joug des païens. »

(1) *Jean Nekoultschea.*

Il y avait pourtant dans le pays un parti assez puissant représenté par Jordake Rossetti qui, bien qu'il ne fût pas en principe contre l'alliance russe, ne voulut point passer à eux dans le commencement, mais demanda à temporiser, afin de voir la tournure que prendraient les choses. Les idées de ce parti sont représentées dans les chroniqueurs roumains par Nicolas Costin, le seul qui fut contraire à la politique de Cantémir. Il reproche à celui-ci que, « sachant qu'il était très savant (1) et ne voulant point demander conseil aux vieux boyards, il avait envoyé de son propre chef le capitaine Procope à l'empereur de Moscou. Aussi le pays, ajoute-t-il, alla à sa perte dès ce moment », et il caractérise la politique de Cantémir par les paroles suivantes : « Voilà le bien que Cantémir fit à la Moldavie par sa conduite irréfléchie; elle ne se relèvera jamais de ce coup. » Nicolas Costin est tellement opposé aux Russes qu'il se fait seul l'écho de la chronique scandaleuse de l'époque, en rapportant un vol que les officiers russes auraient commis à un festin offert par Pierre : « Après que tous eurent mangé de la viande, quoique l'on fut en carême, les convives se sentant fatigués se couchèrent sur place; mais pendant la nuit boyards et serviteurs furent volés par les Russes, perdant l'un ses bottes, l'autre ses pistolets, le troisième ses bijoux. »

Cet attachement si prononcé des pays roumains pour Pierre I s'explique par deux causes : premièrement par l'identité de religion, ensuite par la conduite barbare des Turcs envers ces pays. Pierre le Grand était chrétien et empereur. En ce temps-là l'idée nationale s'effaçait tout à fait devant l'idée religieuse; ce n'était pas le pays et le peuple qui avaient une valeur aux yeux de la société, mais bien la manière d'adorer la divinité; voilà pourquoi on ne pouvait apercevoir le péril que le pays pouvait courir à cause des Russes. Puis la Moldavie était habituée à courber la tête. Elle l'avait tant de fois inclinée devant les Turcs et

(1) Cantémir est l'auteur d'une « Histoire du progrès et de la décadence de l'empire ottoman », ouvrage célèbre de son temps qui fut traduit dans presque toutes les langues européennes. Il écrivit une foule d'autres traités que l'Académie roumaine s'occupe maintenant à éditer. Il était l'un des premiers savants de son temps.

les Polonais qu'elle ne trouvait aucune difficulté à le faire encore devant les Russes, d'autant plus que maintenant elle n'allait point prêter l'hommage à un païen ou à un catholique, mais bien à un vrai chrétien qui visitait les mêmes églises, communiait aux mêmes prêtres et faisait le signe de la croix de la même manière. Puis Pierre le Grand était aussi empereur. Ce mot, le peuple l'avait entendu dès sa plus tendre enfance, entouré de tout le charme des contes populaires. Il emplissait son âme de l'idée du grandiose et résonnait à ses oreilles avec la puissance fantastique des créations de l'imagination, le faisait trembler de crainte quand il le voyait en ennemi et lui inspirait une joie indéfinissable quand il se présentait comme ami. Devant l'empereur le prince disparaissait comme les étoiles à la lumière du jour, et cela d'autant plus que cet empereur venait arracher les chrétiens au joug si brutal de la puissance ottomane.

En vérité, le peuple roumain était tombé vis à vis des Turcs dans un véritable esclavage. Non seulement les princes étaient changés selon le bon plaisir du sultan et les Roumains devaient payer aux dignitaires ottomans, ainsi qu'aux femmes du harem impérial, des sommes considérables, prises sur les malheureux pays, mais en dehors de cela leurs habitants étaient obligés à une foule de corvées l'une plus onéreuse que l'autre. Enfin les sujets de la Porte, les Tatares, venaient chaque année dévaster et piller les principautés de la manière la plus inhumaine — et en présence d'un pareil traitement, on voudrait que les Roumains restassent indifférents, quand Pierre le Grand vint proclamer par le traité avec Cantémir, que le pays ne paierait pas une obole en fait de redevances, que le prince ne pourrait avoir d'autre revenu que les salines et les douanes — surtout que dans leur naïveté enfantine ils prêtaient une foi aveugle aux promesses de l'empereur et qu'ils s'attendaient à une ère de prospérité, après celle de profonde misère dans laquelle ils gémissaient !

Nous ne pouvons donc nous empêcher de rendre justice au pays en le voyant se jeter sans aucune réserve dans les bras des Russes. Mais examinons maintenant si son prince, qui par exception était un homme très éclairé et dont on pouvait attendre une sage résolution, peut être jus-

tifié devant l'histoire pour sa participation à la cause des Russes.

Jean Nekoultschea indique comme motif qui aurait poussé Cantémir à prendre le parti des Russes la crainte que lui inspirait Brancovane, lequel ayant découvert les intrigues de Cantémir, le prévenait en insistant à Constantinople pour sa destitution, crainte d'autant plus justifiée que dans ce temps où la corruption jouait à Constantinople un rôle si considérable, avec de l'argent on pouvait facilement arriver à tout. Un motif moins égoïste bien entendu est indiqué par Cantémir lui-même dans son histoire de l'empire ottoman, ouvrage qui de son temps a fait époque en Europe, parce qu'il fut le premier qui découvrit à l'Occident les mystères de l'histoire turque. « Dans le mois de Schewal, l'année de l'hégire 1122, Cantémir fut envoyé en Moldavie avec ordre de prendre Brancovane par quelque moyen que ce fût et de l'envoyer mort ou vif à Constantinople et, aussitôt qu'il aurait mis la main sur la principauté de Valachie, d'en prendre le gouvernement, et de proposer pour la Moldavie un autre prince dont l'approbation serait réservée à la cour suzeraine. Pour l'accomplissement plus prompt de ce plan, le sultan donne ordre au khan des Tatares de mettre à la disposition de Cantémir autant de milliers d'hommes qu'il en aurait besoin. Le sultan promet en outre à Cantémir de lui donner la principauté à vie et de ne lui demander ni tribut, ni présents, tant qu'il sera en Moldavie. Après que cette promesse eut été confirmée par un hatti-scherif, Cantémir passe en Moldavie avec le khan des Tatares. Mais peu de jours après son arrivée, il reçoit un ordre du grand vizir, qui lui demande l'envoi immédiat du cadeau habituel, la fourniture d'une grande quantité de provisions pour les armées turques, la mise en état des ponts dans le plus bref délai, la contribution de logements d'hiver pour les Cosaques et les Suédois qui étaient auprès de Charles XII et bien d'autres demandes du même genre. Cantémir, voyant d'après ces fruits à quoi on pouvait s'attendre de la part des infidèles, rejeta l'alliance turque et crut qu'il était plus honorable de souffrir ensemble avec Jésus-Christ que d'espérer les richesses trompeuses de l'Égypte. Il envoya donc un

homme de confiance au czar pour lui offrir ses services ainsi que ceux de son pays (1). »

Quoique ces deux motifs aient pu influencer sur la décision de Cantémir, la cause la plus puissante qui le poussa à s'éloigner des Turcs était sa conviction intime de l'état de décadence des Osmanlis, conviction qui avait pris naissance en lui, à la suite d'une longue et sérieuse étude de l'histoire de ce peuple. Cet esprit vraiment prophétique avait entrevu dès le commencement de la décadence de cet empire, qui date à peine de son temps, la pente fatale sur laquelle, une fois poussé, il ne saurait plus s'arrêter. Son histoire de l'empire ottoman se divise en deux périodes. La première, celle de sa *croissance*, jusqu'à l'année 1672 ; la seconde, celle de la *décadence* qui commence à cette date et finit en 1711, époque où Cantémir écrivait. Les paroles par lesquelles il termine la première partie de son ouvrage sont dignes d'être rapportées : « Ce fut la dernière victoire depuis l'an de l'hégire 611 jusqu'en 1081, par laquelle l'empire ottoman obtint un avantage et ajouta à ses anciennes limites une ville ou un pays. Plus tard et principalement du temps de l'empereur Léopold, des batailles terribles furent livrées auxquelles les générations futures auraient de la peine à ajouter foi si elles n'étaient prouvées par l'authenticité de documents officiels et la puissance ottomane en fut fort affaiblie, par la perte de plusieurs royaumes et pays, ainsi que par des guerres intestines et des révolutions (2). »

Cantémir était donc profondément convaincu du résultat de la lutte qui allait s'engager et il ne faut point s'étonner si ce prince prit parti pour les Russes, d'autant plus que chez lui le mobile religieux, qui le poussait dans la même direction, ne laissait pas d'être aussi très puissant.

Le concours que Pierre le Grand attendait de Cantémir lui fit complètement défaut. L'armée que le prince moldave devait rassembler coûta à Pierre le Grand des sommes considérables sans qu'il en tirât le moindre profit, car ainsi que le rapporte les chroniqueurs (3) : « les Moldaves aussitôt

(1) *Cantémir*, Geschichte des osm. Reiches, p. 765.
(2) *Cantémir*, l. c., p. 408.
(3) Nicolas Costin et Nicolas Moustea.

qu'ils eurent touché leur solde la dépensèrent, faisant bonne chère dans les cabarets ; la nuit ils sortaient à la rencontre des passants qu'ils pillaient ou dévalisaient ; mais aucun d'eux n'alla à l'armée. » Bien autrement grave fut le manque de provisions : « L'armée des Moscovites était affamée, l'infanterie brisée par la fatigue, les chevaux abattus, car l'herbe et l'eau leur manquaient également, enfermés qu'ils étaient dans des enclos, par peur des Turcs. La privation était d'autant plus sensible que la Moldavie avait été ravagée plusieurs années de suite par les sauterelles, qui n'avaient laissé ni herbe sur les champs, ni feuillage dans les forêts. » L'armée de Pierre le Grand tomba ainsi dans un grand péril, vengeance qui semblait envoyée par le ciel pour exaucer les prières du roi de Suède. Les Turcs n'avaient qu'à étendre la main pour faire prisonnier le czar et toute son armée, surtout à la suite de la bataille de Stanileschti sur le Pruth où Pierre le Grand, malgré ses efforts héroïques, avait perdu tout espoir de salut. Le grand vizir Balladgo-Mohamed, homme tout aussi peu courageux à l'action qu'il montrait de cœur dans ses paroles, corrompu par quelques centaines de bourses que l'impératrice Catherine apporta elle-même dans sa tente, se hâta d'accepter les conditions assez favorables que Pierre le Grand lui offrit afin de conclure la paix. Le roi Charles XII s'efforça inutilement de convaincre le vizir qu'il pouvait faire le czar prisonnier. Celui-ci ne voulant rien entendre, la paix de Houche fut signée le 21 juillet 1711 aux conditions suivantes assez onéreuses pour les Russes, mais qui, dans les circonstances où elle fut conclue, n'en était pas moins pour la Russie un des plus beaux triomphes : Azow sera rendue aux Turcs avec le territoire environnant dans l'état où il se trouve. Les forteresses de Tagaurok, Râmenska et Samara seront démolies et ne seront plus jamais réédifiées. Le czar ne se mêlera plus des affaires des Cosaques ni des Polonais et il n'aura plus le droit d'avoir un ambassadeur à Constantinople. La Russie n'opposera aucun obstacle à la rentrée de Charles XII dans ses États. Pierre le Grand remet entre les mains des Turcs deux officiers supérieurs comme ôtages pour la sincère exécution du traité qui fut ratifié en avril 1712.

Cette paix, quelque favorable qu'elle fût aux Russes,

heurtait pourtant de la manière la plus sensible les plans de Pierre le Grand et annulait les labeurs d'une vie entière, la domination des Russes sur la mer Noire, de sorte que les affaires semblaient être ramenées au point d'où elles étaient parties, à la différence seulement que les Russes, ayant goûté du fruit défendu, sentaient maintenant la perte d'Azow, beaucoup plus vivement qu'ils n'en avaient autrefois désiré la possession.

V.

Conséquences de la guerre de 1711 pour les pays roumains.

Quelles furent les conséquences de cette guerre pour les pays roumains ?

Il existe une idée très répandue, tant dans les écrits roumains, que dans les livres étrangers qui traitent de leur histoire, c'est que la politique de Brancovane et de Cantémir provoqua, de la part des Turcs, la nomination des princes phanariotes. On prétend que les Turcs n'ayant plus confiance dans les princes indigènes qui avaient pris le parti des Russes, se décidèrent dès lors à envoyer, dans les pays roumains, des Grecs du phanar, qui leur présentaient plus de garanties. En d'autres termes, la trahison de Brancovane et de Cantémir fut cause que les Turcs ne respectèrent plus les franchises des principautés et nommèrent directement au trône de Moldavie et de Valachie des princes étrangers.

Cette justification des Turcs nous paraît tout à fait déplacée.

En effet le caractère principal de l'époque phanariote ne consiste pas tant dans le fait que l'origine étrangère de ces princes, que dans la manière dont ils étaient nommés par la Porte, dans les moyens que les prétendants employaient pour arriver au trône, dans la rapidité vertigineuse avec laquelle les princes étaient changés, nommés, révoqués pour être ensuite remis en place ; en un mot dans cette effroyable instabilité qui faisait des trônes roumains de véritables jouets aux mains des Ottomans (1). Car il est

(1) Dans l'intervalle de moins de cent ans (1711-1821), déduction faite des

à remarquer que, même pendant cette époque désignée sous le nom de phanariote, règnent plusieurs princes d'origine roumaine incontestable tels que les Racowitza et les Elwa dont les premiers règnent 4 fois en Valachie et 2 fois en Moldavie, et les derniers 5 fois en Valachie et 4 fois en Moldavie. Il faut ensuite observer que les Turcs nomment des princes étrangers tant en Moldavie qu'en Valachie avant l'année 1711. Ainsi en 1618, les Turcs envoient en Moldavie le prince Gaspar Gratiano qui était d'origine italienne. En 1666, Duca occupe le trône du pays ; il était originaire de Roumélie et il règna, lui 3 fois et son fils 2 fois. L'année suivante, les Turcs nomment au trône Eliache, qui ne connaissant point la langue du pays, avait besoin d'interprète. En 1674, ils envoient Démètre Cantacuzène, notabilité grecque de Constantinople, qui règne 2 fois en Moldavie. Celui-ci est remplacé en 1676 par Antoine Rossetti dont le nom véritable était Kiritza Draco, nom évidemment grec. Enfin avant Cantémir le trône vient aux mains de Nicolas Maurocordato dont l'origine grecque ne saurait être mise en doute. Il en est de même en Valachie : l'année 1633 voit venir au trône Léon Tomcha qui, à en juger par le nombre considérable de Grecs dont il s'entoura, semble être de la même origine ; en 1651 vient au trône Micahu III que l'historien Balcescu intitule « un Grec obscur » et d'autres, que nous avons déjà rencontrés en Moldavie tels que les Duca, les Cantacuzène, etc.

Il est incontestable que plus les Turcs s'habituaient à se mêler des affaires des pays roumains, plus nous les voyons envoyer dans ces pays des princes étrangers, de sorte que, sans aucun doute, le nombre des Grecs est bien plus grand à l'époque phanariote qu'avant celle-ci. Pourtant, en de pareilles questions ce n'est pas le nombre qui décide, mais bien le principe. Les Turcs avaient pris l'habitude d'envoyer des princes étrangers dans les pays roumains encore avant l'époque phanariote. Le principe une fois admis devait avoir des conséquences fatales, c'est-à-dire que l'exception

occupations russes, il régna en Moldavie 33 princes et en Valachie 35 ! L'un d'eux, Constantin Maurocordato, régna 4 fois en Moldavie et 5 fois en Valachie !!

devait devenir la règle ; que les princes étrangers qui auparavant n'étaient envoyés que par occasion, devinrent les possesseurs habituels du trône dans les pays roumains.

Une étude plus attentive de l'histoire des Roumains nous montre que les racines de l'époque phanariote plongent bien au delà de 1711. En Moldavie, elles datent du détrônement de Pierre Rariche par le sultan Soliman I, qui mit à sa place Etienne Lacusta (1539). C'est ici que nous rencontrons pour la première fois dans les chroniques du pays ces paroles qui devaient devenir la source de tant de maux : « Et les Turcs *mirent* comme prince Etienne, fils d'Alexandre. » Pour être juste il faut pourtant avouer que c'est bien Rariche lui-même qui provoqua cette ingérence des Turcs dans les affaires de la Moldavie, en allant à Constantinople aussitôt après sa destitution et recouvrant la principauté à force d'argent et de corruption. Le sultan Soliman lui remit le drapeau symbolique du gouvernement et une armée assez considérable qui le replaça sur le trône. Depuis lors la Porte ne cessa de s'immiscer dans la nomination des princes moldaves, consultant de moins en moins le pays sur la personne qu'elle investissait de cette dignité.

En Valachie, le commencement de l'ingérence des Turcs dans les affaires de la principauté remonte à la reintégration de Radou le Beau sur le trône de Valachie, d'où il avait été chassé par Etienne le Grand, prince de Moldavie (1474). Revenu dans le pays avec l'aide des Turcs, il chassa le prince nommé par Etienne, et dès lors les Turcs ne cessèrent de nommer et de destituer les princes de Valachie selon leur caprice.

Il faut encore observer que l'arrivée des Grecs dans les pays roumains est bien plus ancienne que 1711. Les Grecs commencèrent à venir dans les principautés à la prise de Constantinople par les Turcs. Persécutés par ceux-ci, ils prenaient la fuite de tous côtés, mais pendant que l'Italie devenait le refuge des Grecs instruits, les pays roumains, qui étaient tout à fait barbares, ne reçurent que la lie de la société byzantine. Les Grecs arrivant bientôt à la fortune dans ces pays, se mêlèrent aux boyards et purent ainsi aspirer aux trônes roumains. Le système suivi par les Turcs de vendre au plus offrant le trône des pays roumains, ne

contribua pas peu à augmenter le nombre des Grecs dans les principautés. Les princes contractaient des dettes considérables envers les Turcs et les Grecs de Constantinople; pour s'acquitter de leurs créanciers, ils les prenaient avec eux dans le pays, leur procurant des entreprises et même des fonctions importantes de l'Etat, leur donnant, pour ainsi dire, carte blanche pour piller et voler sans aucun scrupule. Les chroniques nous disent que les Grecs étaient devenus très nombreux en Valachie du temps de Michel le Brave (1600) et notamment sous le règne du grec Radou Mihnea (1613), en Moldavie sous celui du grec Alexandre Eliache (1632). Ainsi Matthieu Bassaraba et Basile Loupou arrivent tous les deux au trône portés par un mouvement national dirigé contre les Grecs qui sont pour un instant chassés des principautés (1634).

La vérité nous oblige à dire que si les trônes roumains tombèrent dans des mains étrangères, la faute en est pour la plus grande partie aux Roumains eux-mêmes, qui par leurs intrigues et leurs partis facilitaient aux étrangers l'usurpation du trône de leur pays; mais ceci ne fut possible qu'à l'aide de la corruption tout à fait dégradante dans laquelle étaient tombés leurs oppresseurs, les Turcs. Si donc les Roumains ne peuvent rejeter uniquement sur ces derniers la cause de leurs malheurs, qu'au moins les Turcs ne se présentent point devant l'histoire avec le prétexte fort bien imaginé, mais radicalement faux, que c'est la trahison de Brancovane et de Cantémir qui les poussa à confier le trône des principautés aux princes phanariotes.

La domination phanariote ne fut donc point une conséquence de la guerre de 1711. Les véritables effets de cette campagne doivent être cherchés dans la politique russe. Celle-ci reconnut bientôt dans les Roumains ce peuple chrétien de l'empire ottoman, que sa proximité de l'empire de Russie et ses liaisons plus faibles avec la Porte semblaient désigner d'avance à ses regards. L'idée contenue dans le fameux memorandum russe « *gemunt Graeci, Valahi, Bulgari, Serviique* », dans laquelle les chrétiens occupent encore une moindre place, reçoit dans leur esprit une ordonnance lumineuse et systématique. Ils voient que pour arriver aux Serbes, aux Bulgares et aux Grecs, ils doivent passer par

les Roumains. C'est donc vers eux qu'ils dirigeront dorénavant leurs vues, c'est eux qu'ils entoureront de toutes les marques de leur affection, c'est d'eux qu'ils s'occuperont surtout dans leurs traités, pour les soustraire de plus en plus à la hideuse domination des Turcs. Mais leur but n'était point de laisser les Roumains se développer selon les tendances de leur génie national; ils voulaient, au contraire, les soumettre à leur propre influence, bien autrement pernicieuse; car si la politique turque cherchait à extorquer aux pays roumains leurs richesses, celle des Russes avait une tendance bien plus profonde, celle d'éteindre dans le peuple roumain toute sorte d'aspiration à une vie nationale et une activité indépendante, en d'autres termes à en faire des Russes.

Pour les princes qui s'étaient si gravement compromis par leur liaison avec Pierre I, les suites de la guerre furent très différentes. Cantémir se retira en Russie avec toute sa famille et bon nombre des boyards les plus engagés dans sa politique. L'empereur Pierre le Grand le traita avec beaucoup d'égards, lui fit donation de plusieurs terres et l'éleva au rang d'Oncaz (prince) de l'empire. Pour Brancovane, les suites de cette guerre furent des plus funestes; il fut pris et conduit à Constantinople où, après avoir vu décapiter ses gendres et ses enfants, il tomba lui-même sous les coups du bourreau du sultan Ahmed.

A. D. Xénopol,
professeur à l'Univ. de Jassy (Roumanie).

LA

CIVILISATION DE L'HUMANITÉ PRIMITIVE

ET LA GENÈSE.

(Suite).

Revenons maintenant à la Bible et voyons ce qu'elle nous dit de l'état premier de l'humanité. Nous passons naturellement tout ce qui concerne l'Eden, car il ne s'agit là, d'après la Genèse même, que d'un état extraordinaire et passager qui a fini avec la chute du premier couple humain ; mais nous devrons en tirer quelques conséquences.

Ce que nous cherchons est donc la condition de l'homme faisant ses premiers pas sur notre sol terrestre.

Nous ne pouvons pas nous attendre à trouver un tableau complet et méthodique de cet état; la Genèse ne relate que des faits et des préceptes ou sentences, mais ne fait point de traité exprès d'aucune chose. C'est en rassemblant des traits épars, et en en tirant les conséquences qu'ils comportent, que nous arriverons à nous faire une idée exacte des conditions où se trouvait l'humanité à son berceau ; mais ces traits sont des plus significatifs et ne laissent place à aucun doute. Pour cela distinguons la civilisation matérielle, les mœurs, le langage.

Quant au premier point, voici ce que nous pouvons recueillir.

Les deux premiers humains étaient nus d'abord et n'y pensaient point, n'en rougissaient point, mais la honte leur vint après la violation du commandement divin et ils se firent des couvertures de feuilles (Gen. II, 25; III, 7). Peu après Dieu leur donna des peaux de bête en guise de tunique (G. III, 21).

D'habitation, il ne pouvait en être question dans le jardin

paradisiaque. Il n'en est pas parlé davantage après l'expulsion. La première mention en est faite au chap. IV, 20 où il est dit que le fils de Lamech, Jubal, fut le père de ceux qui habitent les tentes, הוה אבי ישב אהל. Ces mots doivent être bien pesés. Il ne s'agit que de tentes et il n'est nullement dit que Jubal en construisit lui-même, mais simplement que les constructeurs de tentes descendent de lui. A quelle distance? Le texte se tait. Le mot *hîr* du § 17 ne peut certainement être « une ville. » Est-il possible de prêter à l'écrivain sacré l'idée de faire construire une ville par un groupe de trois personnes (Caïn, son épouse et Henoch) ou de quelques-unes tout au plus? Ce peut être, comme le suppose Drach, un mur (de terre) ou autre chose, mais certainement pas une cité.

La terre sur laquelle l'homme mettait le pied ne lui présentait que des chardons et des herbes sauvages. « La terre produira pour toi des épines et des chardons et tu mangeras l'herbe des champs » (Gen. III, 18). Dans l'Heden il ne mangeait que des fruits (Gen. II. 16; III, 1, 2).

D'instrument il ne pouvait guère être question si ce n'est de bâtons ou branches cassées et de cailloux vierges. La chasse n'était point encore connue; la chair des animaux ne servait pas aux aliments (Gen. ch. IX, 4 et X, 8-9). Il n'y avait donc point d'art d'aucune sorte, et s'il en est question plus tard pour la postérité de Caïn (IV, 20-22), les descendants de Sheth ne semblent pas y avoir participé. Car la race de Caïn s'était répandue à l'Orient bien loin des habitations des Shethites.

2° *Mœurs*. Nous ne trouvons encore ici que peu de traits, mais ils ont une haute valeur. Les premiers hommes de la Genèse sont monothéistes, puisque Dieu se révèle à eux. Ils ont conscience du bien et du mal (Voy. IV, 7). Mais leurs mœurs sont assez rudes, si l'on en juge par ces deux exemples. Une simple jalousie rend Caïn fratricide, Lamech est deux fois homicide et inaugure la polygamie. Il semblerait même que les descendants de Caïn eussent perdu les idées religieuses. Car Lamech omet le nom de Dieu quand il parle du châtiment qu'encourrait celui qui donnerait la mort à Caïn ou à lui-même (Gen. IV, 23, 24) et au verset suivant il est dit qu'on invoqua le nom de Jehovah.

3° En ce qui concerne le langage, la Bible est moins claire;

il n'y est nullement question de l'origine du parler humain. L'homme y est introduit parlant dès l'origine, du moins dès qu'il eut une compagne. Cependant il est deux ou trois passages dont on peut tirer des conclusions assez certaines.

Certains exégètes ont voulu trouver dans la Bible une origine divine du langage ; un langage tout fait, descendu du ciel et communiqué à l'homme par inspiration ou révélation.

Evidemment il n'y a rien de cela dans le livre sacré, le contraire même en résulte clairement. Il est dit, en effet, au chap. II, 19-20 : Dieu ayant formé du limon tous les animaux de la terre et tous les volatiles du ciel, les amena à Adam *pour voir comment il les appellerait*, et tout nom qu'Adam donna à un être vivant est celui qu'il porte. » Et au V. 30 : « Dieu amena Eve à Adam et celui-ci dit : c'est là l'os de mes os, etc., et elle sera appelée *vira* (isha). »

Il résulte de ceci que c'est Adam lui-même qui, seul et par lui-même, développe son langage et crée les noms des animaux ; que Dieu assiste à cette formation des mots en simple spectateur (ut videret) (1) ; il en est de même, quant au nom d'Eve. Le développement antérieur et postérieur du langage s'est-il fait de la même manière ? La Bible n'en dit rien, mais elle ne contient pas un mot qui autorise la supposition d'une intervention directe de la divinité ; et le peu qui est dit à ce sujet implique le contraire.

L'opinion la plus conforme au texte des Livres-Saints est donc celle qui attribue au langage une origine très minime et des développements successifs.

Qu'il me soit permis de rappeler ici un souvenir personnel.

Un de mes amis habitant la ville de Delft eut jadis, deux jumeaux qui s'étaient formé d'abord, à eux-mêmes, un langage auquel personne ne comprenait rien, mais qui leur suffisait amplement à converser entre eux. Les parents et les jumeaux existent encore dans la ville hollandaise, et chacun peut aisément constater la réalité de ce fait.

Mais poursuivons notre raisonnement.

On ne peut nommer, sans doute, que ce que l'on connaît. Or, quand l'homme commença son existence laborieuse, le terrain de son observation devait être nécessairement très restreint. Une certaine quantité d'animaux et de végétaux,

(1) לראות

le sol et les fleuves, les grands astres, les principaux traits de sa personne étaient pour lui, en quelque sorte, les seuls objets observables. Il faut rayer de son vocabulaire tout ce qui concerne les habitations, les habillements, les instruments, l'agriculture, l'industrie, le sol terrestre, à part un petit coin de terre, les maladies et en général tout ce qui ressort des sciences historiques, mathématiques et d'observation. Quant aux sciences internes, si l'homme avait la raison et la conscience et possédait les notions essentielles à ses facultés, il n'avait certainement ni un système philosophique, ni une casuistique, un traité des vertus et des actes humains. En outre, les idées abstraites ou générales, les universaux ont reçu bien probablement, leur désignation après les êtres concrets. Combien de gens du peuple aujourd'hui encore, pourraient dire ce qu'est l'humanité, la multiplicité, l'animal, le végétal, le minéral, etc., etc. Toute une série de langues se distinguent par l'absence presque complète de termes abstraits.

Si donc on retranche du vocabulaire tout ce que nous devons en exclure, par suite de ces considérations, il devient évident qu'il se réduisait nécessairement à très peu de chose, à un nombre insignifiant de mots.

Ces courtes réflexions suffiront à démontrer combien sont vains les efforts de ceux qui recherchent encore la langue originaire de l'humanité. Comment, après tant de siècles, ce peu de mots communs à nos quelques premiers ancêtres auraient-ils pu se conserver, alors que des langues étroitement apparentées, telles que le germanique et le latin, nous donne pour les objets d'usage général des variantes telles que *aqua* et *wasser*, *panis* et *brod*, *domus* et *haus*, *bos* et *ochs*, *vacca* et *kuh*; *manus* et *hand*, *crus* et *bein*, *vestis* et *kleid*, etc., etc.

En résumé ce que la Genèse nous dit de la civilisation primitive peut s'exprimer ainsi. L'homme vêtu de feuilles d'abord (Gen. III, 7), puis de peaux d'animaux, (III, 12) se trouve sur un sol désert, couvert uniquement de chardons et d'herbes sauvages (G. III, 17-19) et il est là sans abri, sans instrument d'aucune sorte, si ce n'est peut-être une branche cassée ou un caillou vierge. Ses mœurs en ce qui concerne les fils d'Adam sont assez rudes pour le conduire au meurtre, au fratricide, à la polygamie.

Le vocabulaire est d'abord fort restreint; il se développe petit à petit lui-même. Les idées religieuses semblent s'effacer. Et cela est très admissible. Ne connaissons-nous pas bien des fils athées dont les parents étaient des hommes de foi ardente ?

Supposons qu'à ce moment quelques hommes, quelques familles se soient détachés du centre commun, ils auront, certainement, été former des groupes de peuples tels que la paléontologie nous les montre dans les cavernes de Furfooz, de Kanstadt ou d'ailleurs. Ceux de Cromagnon seront déjà notablement en progrès. Toutefois ces émigrants pourront et devront même, par leur état isolé, descendre l'échelle de la civilisation intellectuelle et matérielle. Nous avons cité, plus haut, des faits bien connus qui nous font constater de ces chutes déplorables. N'oublions pas celui-ci : Certaine partie de la population de quelques grandes capitales semblent être entièrement étrangères à la civilisation du reste du pays; l'abrutissement s'y montre à un haut degré. Rappelons-nous seulement ce que les Anglais eux-mêmes disent de certaines régions de Londres. Que deviendraient ces populations si une émigration subite les transportait isolées sur un rivage désert et les y abandonnait sans guide, sans maître plus éclairé qu'elles ? Jusqu'où ne descendraient-elles pas ?

Nous nous arrêterons ici, laissant à nos lecteurs le soin de conclure. Nous ne pouvons toutefois terminer sans exprimer une réflexion qui nous a été sans cesse présente à l'esprit en écrivant ces courtes pages.

Ne sommes-nous pas souvent injustes envers les peuples dits sauvages et partiaux en notre faveur ? De ce que des hommes ingénieux ou de génie nous ont donné la mollesse des couches et des habits, on supprimé pour ainsi dire pour nous l'espace et la distance des temps; sommes-nous pour cela d'une nature supérieure à ceux que le hasard n'a point favorisés de la sorte ? Entre l'artisan qui avec des instruments imparfaits et grossiers sait produire une œuvre où l'art se révèle et celui qui doué des moyens les plus parfaits et les mieux achevés ne sait faire que des choses très ordinaires, où est la vraie supériorité ?

C. de Harlez.

UN TRAITÉ PEHLEVI SUR LA MÉDECINE.

INTRODUCTION.

LA MÉDECINE MAZDÉENNE.

§ I.

La médecine dans l'Avesta.

Le morceau du *Dînkart* (1), dont nous présentons ici un essai de traduction, forme le chapitre de beaucoup le plus étendu de cet important ouvrage, au moins de la partie qui en a été publiée jusqu'ici (2). En effet, la différence d'étendue entre ce chapitre et les autres divisions du *Dînkart* me porte à croire que nous avons ici à faire à un vieux traité médical, enseveli, pour ainsi dire, dans le grand ouvrage, mais en partie rédigé et remanié afin de cadrer mieux avec celui-ci. Au moins il me semble presque certain que ce chapitre est basé sur quelque traité professionnel sur le sujet. On remarquera que la manière de traiter la question est très systématique, accusant nettement cet amour des distinctions et des divisions, ou plutôt cette tendance au « dualisme » qui forma la caractéristique de l'esprit éranien à toutes les époques (3). Du reste, le système médical que nous retrouvons

(1) Ch. 157 du tome IV.

(2) Par le destur Peshotun, à Bombay, 4 tomes, 1874-83. L'éminent destur nous écrivait, sous la date de : Bombay, le 18 août 1885, « Mon 5e volume du *Dînkard* est presqu'achevé, mais à cause de ma mauvaise santé continuelle je regrette de dire qu'il n'est pas encore sous presse. » Tous les lecteurs du *Muséon* souhaiteront au docte grand-prêtre des Parsis la santé et les forces nécessaires pour compléter cet important ouvrage.

(3) Voir ma *Philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*. Paris, 1884, pp. 63, 88, etc.

dans le *Dînkart* n'est que le développement de celui qui se manifeste dans l'*Avesta* lui-même. C'est pourquoi il nous semble utile, avant d'aborder la traduction de notre chapitre, de résumer brièvement ce que l'*Avesta* nous a conservé des idées médicales des anciens Eraniens.

On remarquera d'abord que l'art médical appartient aux arts sacerdotaux : les prêtres étaient également les médecins et les chirurgiens du peuple avestique (1). Même sous la dénomination de « médecine » on embrassait la cure des âmes — pour nous servir de cette expression moderne. Car on réunissait toujours la médecine corporelle et la médecine spirituelle ; ce qui était la conséquence nécessaire du » dualisme » de la nature, divisée en monde de la matière et monde des esprits. Ainsi les vices et les péchés étaient considérés comme des maladies de l'âme, qui correspondaient exactement aux défauts corporels et aux maladies matérielles.

1. — *Origines de la Médecine. — Thrita, Thraetona; Airyaman ; le Gaokerena.*

L'origine même de l'art médical est toute surnaturelle. C'est le héros Thrita, selon le *Vendidâd*, qui fut le premier médecin. Il fut le premier des hommes héroïques, actifs, bienveillants, au pouvoir magique, brillants, puissants, antérieurs à la loi, qui arrêtèrent les diverses maladies. Il demanda à Ahura-Mazda un remède contre les poisons (ou bien, dérivé des plantes vénéneuses) (2) et un couteau de metal (pour les opérations de chirurgie) ; Ahura-Mazda raconte lui-même qu'il lui donna les plantes médicales en milliers et en millions, et le *gaokerena* au milieu d'elles (3). Les yeshts semblent confondre ce Thrita avec Thraetona, car on invoque le *fravashi* de ce dernier contre les diverses maladies (2). M. Darmesteter soutient qu'à l'origine Thrita et

(1) Cf. Geiger, *Ostiranische Cultur*, p. 391.

(2) *Vish-citrem*, selon de Harlez de *viç*, poison + *cit*, éloigner. Geiger y voit « eine von Giftplanzen stammende Arznei » On peut comparer notre chapitre du *Dînkart*, au § 45, où il est question des remèdes dérivés des poisons.

(3) Vd. XX, 1-17. Cf. Geiger, *Ost. Cult.*, p. 394.

(4) Yt. XIII. 131.

Thraetona étaient identiques, et les identifie de plus avec les Traitana et Trita-Aptya védiques (1). Il ajoute que selon Hamza, Thraetona (Feridûn) était l'inventeur de la médecine, et semble citer Mirkhond dans le même sens. Cependant ce dernier historien dit simplement : « Il a toujours traité les médecins avec beaucoup de respect, et souvent discutait avec eux de la nature de la constitution humaine (2). » M. Darmesteter ajoute que les talismans persans contre la maladie, appelés *taviids*, portent inscrit le nom de Feridûn. Peut-être avons-nous ici une confusion de date postérieure entre Thrita et Thraetona? Spiegel voit plutôt une connexion de parenté — car Thraetona semble étymologiquement indiquer le descendant de Thrita (3) — et explique de cette manière la mention de Thraetona au Yesht (4). Darmesteter traduit aussi l'invocation du *fravashi* de Thraetona comme dirigée contre les diverses maladies et aussi contre le mal « causé par le serpent » (par *Azhi*, de H.), et ajoute : « Il est remarquable que ces maux, contre lesquels on doit invoquer le guérisseur Thraetona, proviennent du *serpent*. Le serpent d'Esculape était-il par hasard connu des Parses? » Darmesteter en déduit que la maladie était considérée comme une espèce de poison, provenant du serpent. « Cette théorie, que la science moderne ne rejetterait pas entièrement, explique le rôle joué par le serpent dans le culte d'Asklepios ; comme la maladie provient de lui, de lui aussi doit ou peut provenir la guérison (5). »

Il y a un autre nom intimement lié avec l'art médical : c'est celui du génie Airyaman, la personnification, ce semble, de la prière Il est appelé par Ahura-Mazda pour expulser les diverses maladies (6) « qu'il vienne, qu'il détruise la maladie et la mort (7). »

Plus tard, comme nous allons voir dans notre chapitre

(1) *Zend-Avesta*, t. I, pp. LXIII, 219.

(2) Version de Shea, p. 152.

(3) Apparemmant Thrita : Thraetona :: véd. Trita : véd. Traitana, ou Trêtana.

(4) Dans sa version de l'Avesta, t. III, p. 136.

(5) *Zend Avesta*, t. II, pr 219.

(6) Vd. XXII.

(7) Vd. XXIII, 70.

du *Dînkart* (1), il est devenu le génie tutélaire des médecins, par la faveur duquel ils exercent leur métier, et qui leur donne son aide miraculeux pour protéger ou guérir le corps de l'homme. L'origine de cette évolution d'idées se trouve, selon nous, dans le fait qu'Airyamán était au commencement la personnification de la prière. Or, comme on verra plus loin, la prière a été toujours estimée le remède le plus efficace de tous, selon le témoignage et de l'Avesta (2) et du Dînkart (3). On peut ajouter que le messager envoyé par Ahura-Mazda à Airyaman pour l'appeler à guérir des maladies est Nairyo-Çanha, qui « était probablement à l'origine la personnification de la flamme de l'autel portant au ciel la prière du fidèle (4). »

Un autre fait surnaturel attaché au système médical de l'Avesta est l'arbre du Gaokerena, arbre de l'immortalité, qui croît au sein de la mer Vourukasha, et d'où dérivent tous les remèdes, qui croissent tous autour de lui (5). Nous avons discuté, dans notre *Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, la question de l'identité de cet arbre avec le haoma blanc (6) pour laquelle le Destur Peshotun, et apparemment le *Dînkart* lui-même (7) sont aux prises avec les savants européens.

2. — *Termes médicaux de l'Avesta.*

Il ne sera pas inutile de dire ici un mot des termes employés par les Eraniens pour désigner la médecine et ses praticiens. Le terme le plus ordinaire pour indiquer également la médecine (8), la guérison (9), le médicament (10), le

(1) Aux §§ 19, 23.
(2) E. g. Vd. VII, 119-120.
(3) §§ 8, 34, etc.
(4) de Harlez. *Introduction à l'Avesta*, p. XCVII. Son nom signifie littéralement « prière ou louange de l'homme. »
(5) Vd. XX, 15.
(6) pp. 114-116.
(7) Voir plus loin dans la version, au § 45.
(8) Vd. VII, 97, Yt. XIV, 3.
(9) Yç. X, 17, 22; LXVII, 5, 47; IX, 56; LIV, 10; Visp. IX, 4, etc.
(10) Vd. IX, 190; XIII, 99; XXI, 14; Visp. XXIII, 4; Yç. X, 23; LXVII, 50; Yt. I, 26; VIII, 60, etc.

médecin (1) est *baeshaza*, qui équivaut au sanscrit *bhishaj*, *bheshaja*. Dans le pehlevi, ce mot se retrouve sous la forme *beshaj*, *beshajishnîh* (2). Mais plus généralement nous trouvons la forme curieuse *bijishak*, où les syllabes du milieu ont été interverties, comme aussi dans le persan *bizishak*, ou *bijishak*. L'arménien présente également le substantif *bzhishk* « médecin » et le verbe *bzhshkel* « guérir ».

Un terme qui est lié intimement avec le premier est *daçvare* (3) signifiant « la santé ». Peshotun croit retrouver ce mot dans le pehlevi [pehlevi] *durust* signifiant « sain » qu'il lit *darveçt*, mais qui semble être plutôt le persan *durust* درست et devoir être en conséquence lu *drûîçto* ou *drûçîto* (4). Mais la différence entre ces mots et la forme avestique, bien que leur sens soit le même, est trop grande pour que nous en admettions la connexion.

Finalement il reste à noter deux termes : *thamanañhvat* (5), signifiant « médecin » selon Justi (6) et Geiger (7), et « plein de santé », selon Darmesteter (8) ; mais qui selon de Harlez (9) signifie simplement « protégeant, ou énergique », et n'a rien à faire avec √*çam*. Puis le terme *vimâdhañh* (10), signifiant la guérison (11), et duquel Geiger rapproche le latin *medeor*, *medicus*.

3. — *Les trois espèces de la médecine. Le mānthra.*

L'Avesta distingue trois espèces de médecine, selon les moyens employés pour obtenir la guérison ; ce sont les traitements par incision, par médicaments et par les prières

(1) Vd. VII, 118, 120 ; Yt. III, 6 ; XIV, 34.

(2) e. g. à notre chap. du Dk., §§ 7, 8, sqq.

(3) Vd. IX, 190; Visp. XXIII, 3; Yç. IX, 56; X, 17; LXVII, 5, 47; LIV, 10, etc. (dérivé selon Justi d'une √daç = être sain, ou riche).

(4) Il y a aussi la forme [pehlevi] *dûrast* (AVN, III, X, CI etc., *dûruçt* (Haug, *Old Pahlavi-Pazend Glossary*, p. 113).

(5) Vd. XX, 1 ; Yt. VIII, 49 ; XII, 1 ; XIX, 9, 72.

(6) *Handbuch der Zendsprache*, d. V.

(7) *Ost. Cult.*, p. 391.

(8) *Zend-Avesta*, passim.

(9) *Avesta traduit*, p. 206.

(10) Vd. VII, 99 seq. Aussi le verbe *vimâdhay*.

(11) Darmesteter et de Harlez autrement.

conjuratoires (littéralement par le couteau, *kereta*, par les herbes, *urvara*, par les formules, *mãnthra* (1)), à peu près comme nous dirions la chirurgie, la médecine et la magie. Cette division, très naturelle du reste, était connue des Grecs, comme nous le rappelle M. Darmesteter ; car Pindare, parlant d'Esculape, dit :

τοὺς μὲν μαλακαῖς
ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων,
τοὺς δὲ προσανέα πί-
νοντας ἢ γυίοις περιάπτων πάντοθεν
φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς (2)

On remarque qu'ici Pindare donne la première place aux ἐπαοιδαί, et en effet l'Avesta estime aussi la guérison par la prière conjuratoire *(mãnthra)* comme la meilleure des trois. Si trois médecins accourent pour guérir quelqu'un, un médecin à couteau *(kereto-baeshaza)*, un médecin à herbes *(urvaro-baeshaza)* et un médecin à formules *(mãnthro-baeshaza)*, alors « que l'on recoure à celui qui guérit par le *mãnthra* saint ; car celui-là est le médecin des médecins qui guérit par le *mãnthra* saint (3). » On a même personnifié ce Mãnthra Çpenta, ou sainte formule, et on l'invoque : « Guéris-moi, donc, ô Mãnthra Çpenta, à l'éclat pur. Je te donnerai en retour mille chevaux (4). » Bien plus, c'est Ahura-Mazda lui-même qui fait cet appel, et il continue à lui promettre des milliers de chameaux, de bœufs, de petit bétail. Mãnthra Çpenta demande alors comment il pourra le guérir ; et Ahura-Mazda envoie son messager (Nairyo-Çaňha), comme nous l'avons déjà vu, à Airyaman, pour l'engager aussi à l'aider dans ses maux (5). Nous avons indiqué plus haut que ces noms sont tous des termes se rapportant avec la prière ; ce qui explique sans doute leur connexion avec le *mãnthra* ou formule sacrée. En outre, le *mãnthra* est invoqué comme omniscient, comme ministre antidévique d'Ahura ;

(1) Vd. VII, 118.
(2) Pyth. III. 91-95.
(3) Vd. VII, 119, 120.
(4) Vd. XXII, 7, 8.
(5) Vd. XXII, 10 seq,

on l'appelle au secours du Mazdéen en péril (1). De plus, ce génie, Mãnthra Çpenta, est qualifié de saint, pur, efficace (2); très brillant (3).

Ce *mãnthra* n'est pas la prière dans le sens chrétien du mot. C'est plutôt la formule ou prière conjuratoire, qui a toujours joué un rôle prépondérant dans la médecine des anciens et de presque tous les peuples non-civilisés, même au temps présent. Les Grecs des temps héroïques la connaissaient et en prisaient haut la puissance; témoins, non seulement Pindare déjà cité, mais aussi Homère, qui la montre employée en même temps que le traitement chirurgical :

ὠτειλὴν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο
δῆσαν ἐπισταμένως · ἐπαοιδῇ δ' αἷμα ἔσχεθον (4).

Nous avons un excellent spécimen de ces formules conjuratoires au 20e fargard du Vendidâd : « Je te conjure [paiti *çañhâmi*, « verwünsche, » Justi, « say avaunt » Darmester], ô maladie! je te conjure, ô mort! je te conjure, brûlure! je te conjure, fièvre! je vous conjure, maux de tête et fièvre froide! trouble d'esprit et cécité!... je te conjure douleur! (5) »

En lisant ce passage, on ne peut qu'être frappé de la remarquable analogie qu'il présente avec les formules conjuratoires des maladies employées par les Accadiens, et que l'on trouvera chez Lenormant (6). Nous n'avons pas ici le temps de discuter les questions d'origine suscitées par ce rapprochement (7). Cependant l'existence des ἐπαοιδαί chez les Grecs (8), aussi bien que des formules incantatoires chez tant de peuples sauvages, nous fait soupçonner qu'on est ici en présence de traces de superstitions appartenant à une souche de population (touranienne peut-être) antérieure aux aryens et en partie absorbée par ceux-ci.

(1) Yt. XIII, 146. Cf. de Harlez, *Introduction*, p. CXVIII.
(2) Yç. I, 40.
(3) Yç. II, 49.
(4) *Odys.*, XIX, 456-7.
(5) Vd. XX, 19.
(6) *Chaldean Magic*, pp. 4 seq., 20, cf. 260.
(7) Cf. de Harlez, *Origines du Zoroastrisme*, pp. 283-4.
(8) Et chez les anciens Hindous, cf. l'*Atharva-Veda*, passim.

On peut remarquer en passant une singulière raison donnée par les docteurs parses d'une époque plus récente pour expliquer la prééminence accordée à la médecine du *mānthra*. Le commentateur (1) cité par Darmesteter (2), dit en effet bien naïvement : « Il se peut qu'il ne guérira pas, mais *il ne fera pas de mal!* » — ce qui apparemment n'était pas certain, ajoute l'éraniste français, dans le cas des médecins qui se servaient du couteau et des médicaments !

L'Amesha-çpenta Kshathra Vairya étant le génie préposé aux métaux, on trouvera bien naturel que le premier médecin Thrita s'adresse à lui pour avoir un couteau ou autre instrument métallique pour guérir les maladies. Le couteau qu'il a reçu avait, selon la tradition, la pointe et la manche en or, ce qui est très convenable pour un instrument de chirurgie. Nous n'avons pas à nous étendre davantage sur les rapports existant entre les plantes médicinales et l'arbre du *gaokerena* (voir ci-dessus).

Nous verrons plus loin que le Dînkart distingue au moins quatre ou cinq genres de médecine, au lieu des trois espèces reconnues par l'Avesta (3).

4. — *Le médecin; épreuve; honoraires.*

Passons maintenant à la question des médecins eux-mêmes. L'Avesta rappelle que les Mazdéens qui veulent s'adonner à l'art de guérison, doivent s'exercer non sur leurs coréligionnaires, mais sur des dévicoles, c'est à dire sur les sectateurs d'une religion autre que le zoroastrisme (4). L'Avesta consacre ainsi pleinement la formule : *fiat experimentum in corpore vili*. Si le Mazdéen, en s'exerçant, pratique une incision sur un dévicole, et que celui-ci en meure, et si cela arrive une deuxième et une troisième fois, alors le candidat est reconnu incapable pour toujours. Il ne doit plus désormais pratiquer la médecine ni faire des opérations, afin de ne plus causer de dommage par sa gaucherie. Car s'il persiste

(1) Au Vd. VII, 120.
(2) Zend-Avesta, t. I, p. XCIII.
(3) Cf. § 7.
(4) Vd. VII, 95, 96.

à exercer la chirurgie et qu'il nuise à un Mazdéen par ses opérations, alors il devra expier ce tort par le châtiment du *baodhavarsta* (1), ou d'après Darmesteter, le même châtiment que celui de l'homicide volontaire (2). Au contraire, si les trois expériences faites sur un dévicole réussissent, le candidat est qualifié et reconnu capable pour toujours, il peut exercer la médecine à son gré, pratiquer des incisions et traiter par des opérations chirurgicales (3). Les prescriptions de notre traité s'accordent sur cette matière avec celles de l'Avesta (4). Un commentaire de ce chapitre du Vendidâd ajoute : « Il y en a qui disent qu'une personne qui a été graduée peut cependant perdre son grade, mais que celui qui s'est montré incapable ne sera jamais gradué. »

Le médecin avait des devoirs très sérieux envers la communauté. Il devait surtout se hâter dans la visite des malades. Si la maladie frappait quelqu'un à l'entrée de la nuit, le médecin devait accourir à la seconde veille; si l'attaque arrivait à la seconde veille, il devait apporter son secours au milieu de la nuit; si l'accès du mal avait lieu dans la nuit même, alors le docteur devait venir à l'aurore (5).

Les honoraires du médecin sont réglés par l'Avesta avec beaucoup d'exactitude. On payait selon le rang de la personne guérie. Ainsi un prêtre ne lui devait que des prières liturgiques de bénédiction. Pour la guérison d'un chef de *nmâna*, ou maison, le prix était une bête de trait de petite espèce ou d'infime valeur (*nitemem çtaorem*); pour celle d'un chef de village, une de moyenne grandeur, ou valeur (*madhemem ç.*); pour celle d'un chef de clan, une de grande espèce ou valeur (*aghrîm ç.*) (6). Le chef de province payait un quadrige (*vâkhshem cathru-yûkhtem*). Les honoraires touchés

(1) Vd. VII, 97-101. Cf. de Harlez. ad loc.

(2) *Zend-Avesta*, t. I, p. 84.

(3) Vd. VII, 102-104.

(4) Voir §§ 29-31, 36.

(5) Vd. XXI, 9-11. J'ai suivi l'interprétation de Geiger (*Ost. Alt.*, p. 395), qui me semble s'accorder le mieux avec le Dk., voir plus loin, aux §§ 32, 33 de notre version (*tijo yâmtûnishnîh, tijo mehim raftârîh*)..

(6) Vd. VII, 105-8. de Harlez suggère que les trois bêtes de somme ont pu être l'âne, le cheval, le chameau. Darmesteter, « bœuf de petite, — moyenne, — grande valeur. »

pour la guérison des femmes de ces quatre espèces de chefs étaient respectivement une ânesse, une vache, une jument, une chamelle (1). Le fils d'un seigneur de village payait une bête de trait de grande valeur; des enfants d'autres chefs, et aussi de la femme d'un prêtre, le texte ne dit rien.

Plus tard ces taxes se sont apparemment changées en des valeurs monétaires. Ainsi le commentateur pehlevi fait équivaloir les prières données par le prêtre à 3000 *stirs*, et le quadrige à 70 *stirs*; tandis que notre traité n'entre en aucun détail sur ce sujet, mais affirme seulement qu'il y a un tarif fixé par la loi (2).

Il est à remarquer que le médecin avestique combinait avec ses fonctions ordinaires celles du vétérinaire, Car il y a une taxe d'honoraires fixée pour le traitement des diverses bêtes de trait et des moutons, comme pour les hommes (3). En plus pour le chien enragé, on devait employer les mêmes moyens de guérison que pour les hommes justes (4).

5° *Les maladies.*

La partie la plus importante de la science médicale était sans doute la connaissance des diverses maladies. L'Avesta nous a conservé les noms d'une grande quantité de ces maladies; mais les éranistes ne sont nullement d'accord sur la signification de beaucoup de ces noms. C'est M. Geiger surtout auquel nous devons une étude toute spéciale sur ces maladies, et un essai de classification (5).

On sait que les Mazdéens, selon les principes dualistiques de leur religion, attribuaient toutes les maladies à la création d'Aharman, l'Esprit du Mal. Ceci est expressément constaté par notre traité (6). Seulement on différait beaucoup dans le nombre total qu'on assignait à ces maux. Nous les trouvons diversément estimés à 99,999 dans l'Avesta (7), à

(1) Vd. VII, 110-113. Ceci suggère que les trois bêtes de somme des vv. 105-8 étaient plutôt l'âne, le bœuf, le cheval.

(2) Voir § 35.

(3) Vd. VII, 115-117.

(4) Vd. XIII, 97-99.

(5) *Ost. Alt.*, pp. 392-3.

(6) Voir § 43, et alibi.

(7) Vd. XXII, 6, 21, 24.

90,000 par la traduction gujaratie (1) et à 10,000 (2) ou bien à 4,333 (3) par les livres pehlevis.

Voici, d'après M. Geiger, les principales classes de maladies qui affligeaient le peuple avestique, et dont plusieurs sévissent encore aujourd'hui dans les pays éraniques.

1° « Il faut d'abord faire mention des maladies *fiévreuses*, endémiques dans l'Eran ancien comme aujourd'hui. Ces fièvres se montrent sous diverses formes, c'est pourquoi on les désigne par divers noms dans la langue de l'Avesta. Plusieurs de ces noms, comme on doit s'y attendre, indiquent originairement « chaleur ou brûlure (4) ». Les deux principaux de ces termes sont *dazhu* et *tafnu* (5), selon Geiger, qui fait dériver le premier de la √daz = Sk. dah, « brûler », bien que Justi (6), de Harlez et Darmesteter traduisent par le terme général « douleur » en suivant la version pehlevie qui donne *dart*. Cependant, je dois avouer que notre traité semble donner raison à Geiger ; car, dans sa liste des maladies (7), il cite ensemble *dâç u tafn*, ce qui indique que pour lui c'étaient deux maladies du même genre.

Dans *çâraçtî* (8), Geiger, suivant Justi et Darmesteter, voit la fièvre froide, mais de Harlez traduit « mal de tête ». Le Dînkart (9) aussi semble associer *Çâractr* avec *Çârana* (de *Çâra* = tête) ; et en effet, si le mot dérive de *Çareta* (froid), on explique difficilement la chute de la dentale, qui se conserve dans presque toutes les langues éraniques (10). Geiger donne à peu près le même sens à *Naeza* et *Naezành* (11), pour lequel le pehlevi a *tanput* « rigor febris ». Darmesteter et de Harlez traduisent « humeurs » ; Justi,

(1) Ad loc., ap. Bleeck, Avesta, p. 151 (traduction anglaise, d'après Spiegel, Hertford 1864).

(2) *Bun Dehesh*, IX, 4.

(3) Notre traité, § 41, 43.

(4) *Ost. Cult.*, p. 392.

(5) Vd. XX, 11, 13.

(6) De même Spiegel, bien qu'il fasse dériver le terme de la √dazh = δακ = mordre (*Avesta übersetzt*, t. I, p. 255).

(7) § 43.

(8) Yt. XIII, 131 ; Vd. XX, 14.

(9) Au § 43.

(10) Pehlevi et parsi, *çart*, Néo-persan, *çard*, Arm. *tsurt*, Ossétique. *çald*, etc.

(11) Vd. VII, 145.

simplement « tache, impureté (1) ». Il est fait également mention de la fièvre puerpérale *(tafnu... tanuye zoishnuye)* (2), si nous acceptons le rapprochement de ce dernier terme avec la √*zan*, *zâ* = γεν.

2° « Un fléau tout spécial de ces pays étaient les diverses *maladies de la peau ;* surtout la lèpre, ce mal formidable qui recouvre et détruit le corps. Même de nos jours, elle est répandue par toute l'Asie centrale et en certaines régions de la Perse (3). » Les noms de ces maladies sont : *pâman* (4), rendu à l'unanimité par « lèpre » ; puis *garenu* (5) « la gale » (« itch ») selon Geiger et Darmesteter. Plus incertaine est la phrase *paeço vîtareto tanus* (6), traduite par Darmesteter « lépreux qui doit être enfermé », et où Geiger également retrouve le persan *pes*, (Parzi *pīsk*, pehlevi *pêsêh*, kurd. *pîsî)*, signifiant « lèpre ». Mais il nous semble difficile de ne point voir ici, avec de Harlez, plutôt « une forme de corps disproportionné », surtout comme ce terme est joint à cet autre « *vîmito dañtan* », qui est évidemment « aux dents démesurées (7). »

5° Le *mal de tête* est clairement indiqué par le terme *çârana* (8), et, comme on a vu plus haut, probablement aussi par *çâraçtî* ou *çâraçtya*. Le kurde moderne retient la même racine dans *sârîsh* « blessure », qui n'est autre chose que *sâr* + *eishi*, litt. « mal de tête (9) ».

4° L'Avesta connaît aussi les *maladies vénériennes*. D'abord *vâvereshi* (10) (dérivé de la √*varesh* = *Sk.*-*vṛsh*), indique l'excès sexuel, duquel (sous la forme *vavarsna*), notre traité dit qu'il est volontaire, par opposition aux maladies involon-

(1) Cf. Arm. *nish* = tache.

(2) Vd. VII, 173.

(3) Geiger, p. 393.

(4) Yt. XIII, 131. XIV, 48.

(5) Vd. VII, 145; Yt. XIII, 131.

(6) Vd. II, 85; Yt. V, 93.

(7) Même admettant la justesse de l'opinion de D. et G., on se demande comment *vîtareta* (de *vi* + √*tar*) peut signifier « to be confined » ? Ce serait plutôt « qui doit être mis à l'écart » (Cf. Arm., *vtar-el*, exiler).

(8) Vd. XX. 14. 20.

(9) ZDMG., XXXVIII, 53.

(10) Yt. XIII, 131.

taires, telles que les fièvres (1). Dans *skeñda* et *pishtra* (2) on a vu des maladies sexuelles des femmes, bien que G. n'admette plus cette identification. Les deux mots se rapportent à des racines signifiant « frapper, blesser » et le premier rappelle le néo-p. *skanî* = coups. C'est pourquoi de H. traduit « rupture interne » (3); pour G. c'est « Brechung des Magdthums. »

5° *Rachitisme*. L'Avesta semble en conserver le nom dans *aghôçti* (4) (« rickets D., défaillance » de H.) (5); qui semble contenir le même élément (*açti* = corps) que la maladie *vazemnoaçti* (6), litt. « qui emporte le corps », ainsi selon G., « Schwindzucht oder Knochenfrass », la carie, « corruption des os », de H.

6° Il reste une masse de termes très obscurs (la plupart dans le *Vendidâd-Sâde*) et dont très peu présentent quelque analogie avec des mots connus. Notons *kurugha* (7), qui rappelle le *kurû* = « clou, furoncle » des Parses actuels de la Perse (8); *duruka* (9), peut-être le calcul, (G. rapproche les termes *dor*, *dur* = pierre, de plusieurs langues de l'Asie centrale); *âçtairya* (10), qui semble dériver de *â* + *çtar* = tacheter, peut être, donc, la petite vérole ou la rougeole; *vawzhaku* (11), qui cependant peut n'être que la salive (Spiegel).

On ne sait que dire de *azhana*, *azhava*, *azhivâka* (12); *varenva*, *arethna* (13); *gadha* et *apaghzada* (14); *ishire* (ou *ashire*), *aghûire*, *aghra*, et *ughra* (15), si ce n'est que les trois pre-

(1) § 44.

(2) Vd. V. 160, cf. VII, 46.

(3) On est tenté d'en rapprocher le sanscrit *skanda*, espèce de maladie des enfants.

(4) Vd. VII, 145.

(5) G. veut corriger *aghaoshtis* = « böse Begierde » de agha + ushti, p. 382.

(6) Vd. XX, 9, 11. D. traduit tout autrement, suivant, il me semble, la version gujaratie « Smiting scimitar » (Bleeck, op. cit. 145).

(7) Vd. XX, 14, 20.

(8) Houtum-Schindler, ZDMG. XXXVII, 54 seq.

(9—10) Vd. XX, 14, 20.

(11) Yt. V, 90. Dans ces termes de H. voit des animaux.

(12) Vd. XX. Vend. Sad.

(13) Yt. V, 90.

(14) Vd. XXI, 2.

(15) Vd. XX.

miers contiennent probablement le mot *azhi* = « serpent », et peuvent indiquer des morsures vénéneuses des reptiles; et que les trois derniers se retrouvent dans notre chapitre du Dînkart (*aghir*, *aghrâm*, *ugh:âm*) (1).

§ II.

Analyse de notre traité.

Après cette courte introduction sur la médecine éranienne, telle que l'Avesta nous la présente, il ne sera pas inutile de faire brièvement l'analyse du traité médical, conservé dans le Dinkart, et que nous allons traduire. Pour nous, ce traité. basé sur le système avestique, offre plutôt, selon ce que nous avons essayé de prouver autre part (2), un tableau de la médecine éranienne sassanide.

La première chose qui frappe le lecteur, c'est la parfaite symétrie, — si caractéristique partout de l'esprit éranien, — « cet esprit passionné pour la systématisation à outrance », qui règne dans toutes les parties de cet écrit.

Le traité commence par cette division dualistique de l'art médical que nous avons remarquées au commencement de cette introduction, la distinction entre la médecine de l'âme et celle du corps (3) : cette division se maintient rigoureusement dans tout le reste du morceau. Le traité se divise naturellement en quatre parties, dont la première traite de l'art de la médecine considéré en lui-même (§§ 2-14); la deuxième, du médecin (§§ 15-39); la troisième, des maladies (§§ 40-45); et la quatrième, des remèdes, de la santé, des diverses manières de guérison (§§ 45-55).

Première partie : La médecine en elle-même.

I) L'auteur détermine d'abord :

les *bases* ou fondements (*bûn*) }
la cause de la *nécessité* } de la médecine ;
la *division* entre médecine spirituelle et matérielle (§§ 2, 3).

(1) Au § 43.
(2) *Muséon*, t. III, pp. 567-73, art. « Le Dinkart et son âge »
(3) Voir notre *Philosophie religieuse du Mazdéisme*, p. 3.

II) Il divise ensuite la médecine en :
générale, s'appliquant à la multitude *(amûrakânîk)*;
individuelle, s'appliquant à des personnes spéciales *(aîvâcik)*.

Cette distinction (dualistique encore) s'applique ensuite aux *effets* (bakhshashno), aux *devoirs* (kâr) de l'art, aux *avantages* (çûto) qui en proviennent. Ainsi :

A. — Effets.

α) la médecine universelle s'étend à tous les hommes *in globo*, sous la surveillance du Roi d'un côté, comme « maître du monde » (*gêhâno ahûo*, *daçûpato*), et du Pontife suprême de l'autre côté, comme « directeur spirituel du monde » (*gêhâno ratu zartûhashtroktûm*) (§ 4).

β) La médecine individuelle s'applique à la conservation ou à la guérison de chaque homme en particulier (§ 5, 6).

Quant à son corps, par le moyen	
	des formules (§ 7)
	du feu (§ 8)
	des plantes
	des brûlures
	du couteau (§ 9)

[Il est à remarquer ici qu'au lieu des *trois* moyens de guérison reconnus par l'Avesta, nous en avons cinq. Les « brûlures » *(dazâk)* sont les effets produits par les acides ou les sels piquants à respirer.]

Quant à l'âme, par le moyen de	
	la bonne loi
	la prière avec foi
	l'action faite avec foi (§ 10)

γ) En ces deux espèces de médecine, générale et spéciale, on distingue : la *conservation* de la santé, — médecine prophylactique ou hygiénique, dirions-nous aujourd'hui, — et la *guérison* de la maladie, — médecine curative.

Cette distinction entre le garder *(pâtano)* et le guérir *(bêshajînîtano)* donne lieu à deux titres différents appliqués aux praticiens : le *drûîçtopat*, « maître de la santé » (que nous avons traduit, faute de mieux, « docteur (1) », et le *bîjishak* « guérisseur », médecin (§ 11, 12).

(1) Le destur Peshotun préfère « chirurgien ». Ce n'est guère exacte. Le terme serait plutôt « officier de santé ou médecin hygiéniste. »

B. — Devoirs.

Le devoir de la médecine universelle ou générale est de veiller *(netrûntano)* sur la santé générale, de guérir les maladies ;

celui de la médecine individuelle, de veiller également sur chaque individu (§§ 13, 14).

C. — Avantages.

L'avantage provenant de la médecine générale est la santé, la propreté, la salubrité de la terre ;

celui de la médecine individuelle, est la santé et sainteté du corps et de l'âme de chaque individu (§§ 13, 14).

Deuxième Partie. — Le Médecin.

Il est ici traité de sept questions :

I) Qui est le chef suprême de chaque espèce de médecine ?

De la médecine corporelle, c'est le Souverain (§ 15, cf. 38).

De la médecine spirituelle, c'est le Zarathustrotema (§ 16, cf. 37).

II) Excellences du médecin spirituel (§§ 16-18, 20, 27).

Du médecin corporel (§§ 19, 21, 28).

III) Matière objet *(mâto)* de l'acte du médecin.

Pour le médecin spirituel, c'est l'âme de l'homme douée d'un corps (§ 22).

Pour le médecin corporel, c'est le corps (humain) doué d'une âme (§ 23).

Suit le développement de cette action réciproque de l'âme et du corps (§§ 24-28).

IV) L'épreuve ou examen à subir par le candidat en médecine spirituelle ou corporelle.

La règle est de suivre les prescriptions déjà citées de l'Avesta (§§ 29-31).

V) Action du médecin. Choses dont il a besoin. (§§ 32, 33).

VI) Les cinq espèces de médecins :

Le médecin parfait ;

Le médiocre, mais plus rapproché du parfait ;

Le médiocre (absolu) ;

Le médiocre, mais plus rapproché du dernier ;
Le médecin du dernier degré (§ 34).
VII) Récompenses dues au médecin.
Le traité renvoie à « la Loi » (l'Avesta) (§§ 35, 36).

Troisième Partie. — Les maladies.

I) Deux maladies fondamentales, le *faraêbût* et l'*aîbîbût* (§ 40).

II) *Causes* de la maladie?

C'est l'opposition ou hostilité introduite dans l'âme et dans le corps par l'Esprit du Mal (§ 41, 42).

III) Nombre des maladies. Leurs noms.

Il y en a 4,333 (1). Plusieurs noms cités ; ce ne sont que des termes avestiques, apparemment aussi obscurs pour l'auteur que pour nous (§ 43).

IV) Les maladies se divisent en :

a) Maladies du corps, qui sont { volontaires ou *patûshk* / involontaires ou *apatûshk* (§ 44).

b) Maladies du principe vital *(jâno)*, qui { tendent en avant, ou bien / en arrière (§ 45).

Quatrième Partie. — Remèdes, santé ; théorie de l'action des remèdes etc.

Remèdes.

I) Remèdes végétaux. Il y en a 70. Des poisons employés comme remèdes. Le *gôkart* (§ 44).

Santé.

II) Distinguer celle de l'âme (§ 46)
et celle du corps (§ 47).

Théorie de la guérison. Thérapeutique.

III) Les puissances vitales sont mélangées de vices
et les éléments du corps sont mélangés de maux corporels : c'est un *bellum intestinum* (§§ 48, 49).

(1) Voir plus haut quant à ces chiffres.

IV) Action guérissante du sang, de la nourriture, de la modération (§§ 50-52).

V) La médecine spirituelle et la médecine corporelle dépendent l'une de l'autre (§ 53).

VI) Résumé des effets de la médecine tant corporelle que spirituelle (§§ 54, 55).

Nous avons cru nécessaire de présenter cette analyse du traité, d'abord pour faire voir la *Gedankenreihe* du tout, ce qui, par suite de l'obscurité du style, n'est pas facile à saisir au premier coup d'œil ; et ensuite pour démontrer la parfaite symétrie, la remarquable systématisation qui règne d'un bout à l'autre du traité. C'était d'autant plus nécessaire qu'après la lecture de la version dans le tome IV de l'édition de Bombay (1), le lecteur se sent comme étourdi par l'effet d'un amas de phrases et périodes, très vagues et presqu'inintelligibles en elles-mêmes, et qui n'ont, de plus, aucune liaison entre elles. C'est que le traducteur n'a guère saisi le vrai sens de son auteur, ni remarqué les grandes lignes sur lesquelles le tout est élevé.

§ III.

Rapports de la médecine éranienne avec celle de l'Inde et de la Grèce.

C'est ici une dernière question qui se présente d'elle-même et doit être traitée avant que nous abordions la traduction même. Après les très importantes recherches de MM. Haas (2) et Müller (3) sur les origines de la médecine hindoue, recherches qui ont abouti à constater l'influence que la Grèce a exercée dans l'Inde, on se demande s'il y a aussi des traces des mêmes influences helléniques et (surtout d'Hippocrate) dans la médecine sassanide ?

Si nous consultons d'abord l'histoire, nous trouverons que

(1) Dans t. IV, version anglaise de Ratanshah E. Kohiyar, faite sur la version gujaratie du destur Peshotun.

(2) ZDMG. tt. XXX, XXXI.

(3) ZDMG. t. XXXIV.

la Perse ancienne, à toute époque, a connu les médecins étrangers. Sous les rois achéménides, c'étaient surtout des médecins grecs qui étaient appelés à la cour. « Il est aussi probable — dit Spiegel — que dans les villes populeuses des médecins étrangers faisaient souvent concurrence aux praticiens indigènes. Nous retrouvons un médecin égyptien chez Cambyse (Herod. III, 1), le grec Demokedes chez Darius I[er] (Herod. III, 130). On sait jusqu'à quel degré d'élévation Ktésias est parvenu en Eran ; et lui-même fait mention d'un autre médecin grec, Apollonides (*Pers.* 42), qui exerçait son art à la cour royale (1). » Quant aux Sassanides, M. Spiegel ajoute : « Sous ces rois, Procope (*B. P.* II, 26) parle d'un médecin grec, Stephanos d'Edesse, qui guérit Qobâd I, et en fut récompensé par des dons considérables. Il est assez probable que les médecins hindous mêmes pénétraient en Eran (2). »

Les rapprochements que l'on pourrait faire entre la médecine grecque ou hindoue, et le système avestique ou du Dinkart, ne sont pas fort nombreux.

a) Nous avons déja appelé l'attention du lecteur sur la complète analogie de la triple division de l'art médical telle que l'expose l'Avesta (*mānthra*, *urvara*, *kereto)*, et celle des Grecs (ἐπαοιδὴ, φάρμακα, τομή) (3) ; et ce fait seul est d'une importance capitale.

b) A cette ressemblance on peut ajouter la théorie des qualités élémentaires opposées, telles qu'elles sont décrites dans notre traité aux §§ 49, 50, etc. Ici nous avons le froid et la sécheresse, causés par l'Esprit du Mal, opposés à la chaleur et à l'humidité. Or « on peut déduire avec sûreté que, pour la médecine grecque, même avant Galenus, mais surtout après lui, *la distinction des quatre qualités élémentaires*, θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, et ὑγρόν, *forme un trait essentiellement caractéristique* (4). » « Déjà Dioskorides a distingué les diverses plantes comme « chaudes et sèches », ou « humides et froides », etc. Mais c'est Galenus qui, des quatre di-

(1) *Eranische Alterthumskunde*, t. III, p. 582.
(2) Ib.
(3) Voir plus haut, p. 301.
(4) A. Müller, ZDMG. XXXIV, p. 551.

vers degrés de ces qualités, a construit tout un système très compliqué, système que nous retrouvons chez les Hindous de Muwaffak (1). » Nous avons remarqué ailleurs que chez les Eraniens la position relative de l'humide et du sec est renversée (2) — ce qui s'explique peut-être par la grande importance qu'avait l'humidité dans l'Eran ancien et moderne. Dans les citations du livre de Sanaq « sur les poisons », — traduction arabe d'un ouvrage hindou, — données par M. Müller, nous trouvons des passages dont le style et la manière rappellent fréquemment notre traité, surtout en ce qui est dit du mélange et de l'opposition des qualités. « Une double connaissance est nécessaire : d'abord celle [de ce fait que] certaines circonstances s'opposent à [l'action des poisons] et du principe du mal qu'ils contiennent, de sorte qu'ils ont besoin d'un antidote ; car il est nécessaire qu'il y ait des obstacles à leurs actions et qu'ils ne puissent opérer seuls, sans qu'on rétablisse l'équilibre par les antidotes. Quelquefois ces obstacles ont une qualité qui excède par le *froid ;* il est alors besoin comme antidote, d'une propriété qui excède par *chaleur*. Ou bien, il y a obstacle par la *sécheresse*, et alors il faut comme antidote une propriété qui excède par *humidité* (3). » Dans ces mots si nous pouvons tenir compte de l'*ordre* dans lequel les qualités sont mentionnées, nous croirions presque retrouver la division éranienne. L'auteur continue : « Une autre espèce est celle où la force interne n'arrive à l'opération que par mélange et union [des poisons] entre eux (4). » Si on compare ces mots avec notre version des paragraphes cités, on verra une certaine ressemblance de tournure et d'idées. Seulement les Eraniens, avec leur amour de la dualité et du parallèle, ont ajouté ces mêmes oppositions dans le monde spirituel, dans l'âme de l'homme.

c) Nous avons déjà fait remarquer les quatre parties qui forment la division de notre traité, — la médecine, le médecin, la maladie, la guérison, Cette division quadruple rap-

(1) Ib.

(2) V. notre *Philosophie religieuse du Mazdéisme*, p. 96 note. Cette division des qualités élémentaires se retrouvent dans les *Philosophumena*, qui les attribue à « Zarates le chaldéen. »

(3) ZDMG. XXXIV. p. 506.

(4) p. 507.

pelle un peu les « quatre pieds » (*pāda*) de la médecine hindoue (1). Seulement ces « quatre pieds » ne sont pas absolument les mêmes que nos quatre sections, ils désignent en effet : « le médecin, le malade, la médecine, le garde-malade. » Cette division diffère encore de celle d'Hippocrate (*de morbis vulg.* l. 1) « ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νόσημα, ὁ νοσέων, καὶ ὁ ἰητρός (2). » Je n'ajoute donc aucune importance à ce rapprochement.

d) De l'autre côté on ne peut négliger ce trait que le livre *Tibb-i Sikandarî*, — traduit du sanscrit en persan, puis du persan en arabe, et basé sur Sushruta, le célèbre médecin hindou, — commence par une préface qui traite de la définition de la *science* médicale et de la valeur des *principes* de la médecine (3) » précisément comme notre traité débute par la définition de la *farjânakîh* et du *bûn* de l'art médical (4).

Nous devons finalement relever ici une remarque de M. Müller, qui nous semble digne de l'attention des éranistes : « Voici un fait qui concerne non pas les indologues, mais plutôt ceux qui étudient les littératures persane-moyenne et arabe, — on déduit des textes arabes qu'il vaut bien la peine de rechercher par quelle voie la littérature médicale des Hindous est arrivée aux Mohammédans. Nous savons que les contes des Hindous ont été communiqués au Châlifat par l'intermédiaire du *Pehlevi* : *n'est-il pas raisonnable de supposer le même chemin pour la médecine* (5)? »

Nous n'oserions répondre à cette question ; mais nous espérons que notre étude appellera l'attention des éranistes sur la recherche des traces d'une communication semblable que l'on pourrait retrouver encore dans la littérature pehlevie ; et que notre essai de version de ce traité médical jetera quelque lumière sur ce point obscur.

(A continuer.) L. C. CASARTELLI.

(1) V. Haas, ZDMG. XXX, 640 ; XXXI, 660.
(2) Ib. XXXI, 659.
(3) Cité par Haas, ut sup. XXX, 634.
(4) §§ 1, 2.
(5) ZDMG. XXXIV, 555.

Kô-Kô-Wô-Rai.

LE LIVRE DE LA PIÉTÉ FILIALE.

(Suite).

La maladie provient en grande partie de ce qu'on ne fait pas assez attention à soi-même, de ce qu'on s'expose au vent et à la pluie, au froid et au chaud, à l'humidité, ou bien qu'on s'adonne aux plaisirs de la volupté, ou se gâte l'estomac et les reins en mangeant ou en buvant trop, ou bien qu'on s'occasionne des souffrances en se tourmentant par l'ignorance et l'avarice (1).

Les saints hommes ne guérissaient pas la maladie qui avait déjà envahi le corps, mais ils se soignaient avant d'être malades (2).

Si donc ceux-là prenaient des précautions, si en gardant bien leurs corps et en remplissant leurs devoirs, ils évitaient les passions (3), combien plus devons-nous, étant des hommes faibles, appliquer avec soin le bouton de feu de l'Artémisia et autres remèdes, qui rendent notre corps robuste, afin de nous préserver des maladies (4).

(1) « Se tourmenter par l'ignorance » *gu-tsi;* l'auteur désigne probablement ici les douleurs morales causés par des folies — car *gutsi* a aussi cette signification — quand on laisse trop grandir l'une ou l'autre passion.

(2) En Chine on appelle « saints hommes » sin. jap. *Sei-sin* certains savants qu'on regarde comme ayant une science innée de la philosophie, parmi lesquels on énumère Wen-wang, Wou-wang et Congfoutsé. (V. Callery, *Diction. encyclop. de la langue chinoise*, vol. I, p. 157.)

(3) Je traduis *yoku-sin* par *passions;* litt. « cœur jaloux » — mot qui cependant ici a le sens de « passions. »

(4) Le médecin et célèbre voyageur hollandais *Kaempfer* nous a donné des renseignements très précis sur l'usage médical en Chine et au Japon d'un caustique fabriqué des feuilles de l'*Artemisia vulgaris*. Lin. Vid. son ouvrage *Amoenitatum exoticarum politico-physico-medicarum fasciculi* V, p. 589 et sq.

Il n'y a que les pères et les mères qui s'affligent véritablement de la maladie de leurs enfants (1).

Ceux encore qui s'adonnent à une mauvaise vie, qui se tatouent le corps et font autres choses semblables, pèchent d'abord par leur désobéissance (à la loi de la piété filiale).

Ensuite se révolter contre les lois, s'adonner entièrement aux jeux de hasard et de l'échiquier, dépenser mal l'or et l'argent, se plaire à s'enivrer avec du vin, contrevenir aux rites, dire des paroles injurieuses et déshonnêtes, voilà l'autre manière de pécher contre la piété filiale (2).

Ou bien aimer des richesses superflues, ou bien en se noyant dans les plaisirs et en s'adonnant à la paresse, ne plus préserver son corps, ou sans attendre l'intermédiaire prendre femme et enfants, ou bien se complaire dans le vice de la prostitution : voilà les différentes manières de ruiner les familles et les royaumes, et la Chine et le Japon depuis les temps les plus reculés ne cessent de nous donner des

(1) Cette phrase est assez obscure. Elle est tirée des classiques chinois (v. *Lun-yu*, lib. II, c. 6, apud *Legge. Chinese Classics*, vol. I, p. 12). Nous avons donné ici la traduction de M. Pauthier, *Les livres sacrés de l'Orient*, Paris 1842, p. 179. La difficulté qui se présente ici, résulte du caractère *wéi* (n° 1283 du Dict. de Guignes) qui a été interprété de différentes manières. Les anciens commentateurs de ce passage donnent à *wéi* le sens de « se tenir en pensées anxieuses » ; les plus récents l'interprètent par « seulement ». D'après la première version, qu'a suivie le P. Noël, ce savant religieux traduit le passage en question des livres chinois « Parentes sunt semper solliciti ne filii in morbum incidant. Sub intelligitur, addit interpres. Tu igitur valetudinem conserva, nec eam vel luxuria vel jurgiis vel commessationibus laede, ne parentum curas augeas ». *Sinens. Imper. lib. class. sex*, p. 87. Par contre notre auteur japonais traduit dans sa version interlinéaire le mot *wéi* par *tada* (i. e. *seulement*).

On peut encore voir la même interprétation dans la traduction anglaise de de David Collie qui certes peut faire autorité. Dans son ouvrage *The chinese classical work commonly called the four books, translated aud illustrated with notes* il dit *Shang-lun*, p. 5. « Mung Woo Pih asked about filial piety, Confucius replied, a Father and Mother *alone* are grieved for their children's sickness ». Cf. aussi l'excellente étude sur wéi : « Uhle, F. M. die Partikel *wéi* im Schu-king und Schi-King. »Lpz. 1880.

(2) *Jeu*, l'auteur ne dit pas qu'il est défendu de jouer pour se récréer, mais il a soin d'ajouter à sa phrase le mot *ban-syô*, c'est-à-dire *entièrement*.

Avec du vin. Le vin japonais — *sake* — est fait par la fermentation du riz.

Rites : les règles qui prescrivent les convenances.

preuves des maux qui sont causés par la convoitise des choses qui flattent les sens.

A cause de cela un sage nous apprend : celui qui, au lieu de suivre les mauvais plaisirs, imite les sages et les bons et met toutes ses forces à servir ses parents, etc (1).

En vérité, c'est une voie où le sage et le sot peuvent facilement se perdre.

La troisième faute contre la piété filiale, c'est ne pas savoir se vaincre et s'observer soi-même (2).

Se laisser aller aux plaisirs, abandonner la profession de sa famille, ou bien ne suivre que ce qui flatte les sens, ou aimer ce qui déplaît aux parents, voilà la quatrième faute qu'on peut commettre contre la piété filiale.

Un cinquième délit contre la piété filiale, c'est d'aimer les disputes et les combats, frapper ou blesser un homme ou s'exposer soi-même à des blessures ou bien mettre en danger ses parents par des accusations graves devant la justice.

Celui qui contrevenant ainsi de l'une ou de l'autre manière (aux devoirs de la piété filiale) ne tient aucun compte des soins que ses parents lui ont donnés, ou qui oublie ainsi ces bienfaits immenses (qu'il a reçus), agit sans aucun égard et sans avoir la moindre honte. Ses délits sont des plus graves. Or, comme parmi tous les crimes, il n'y en a pas de plus grands que ceux qui portent atteinte à la piété filiale ; il faut se tenir dans une grande réserve et employer toutes les précautions (3).

Qu'il faille honorer ses supérieurs, c'est une chose claire et avérée, mais par contre il ne faut pas non plus mépriser les inférieurs.

(4) Le passage auquel l'auteur fait ici allusion se trouve dans *Lun-yu*, « celui qui, méprisant les plaisirs imite les sages et les hommes vertueux, et qui met toutes ses forces à servir ses parents ; qui dans le service de son prince est prêt à donner sa vie et qui dans le commerce avec ses amis est sincère et fidèle à sa parole, enfin celui qui est attentif à l'étude, celui-là je le déclare instruit dans la vraie doctrine ». (*Legge*, vol. I, p. 45.)

(5) *La troisième faute* etc. *se vaincre* jap. *imasimuru* litt. *attacher*, se dit surtout des bateaux : *amarrer*. Donc celui qui ne s'attache pas à sa condition, pèche contre la piété filiale. Que ce soit bien là le sens qu'attache l'auteur à cette phrase, cela ressort de l'explication qu'il donne lui-même dans ce qui suit.

(6) Afin de ne pas en commettre.

Il est dit que si quelqu'un se rend ridicule soi-même, les autres se moqueront ensuite de lui, et que, si quelqu'un se rend méprisable, les autres ensuite diront du mal de lui (1).

Certes vous ne devez pas mépriser les autres ni commettre des fautes contre les rites. Aussi faut-il se mettre en garde contre les mauvais discours. On appelle la bouche la porte de tous les maux (2). A cause de cela il faut employer modérément ses paroles, et en dehors de la nécessité, il ne faut jamais dire des paroles discourtoises quand vous êtes dans le trouble (3).

Parlons dans ce qui suit de la femme et des enfants.

Quand on coupe un manche pour une hache, on a une hache, quand on veut prendre une femme, on trouve un intermédiaire de mariage (4).

Celui qui épouse une femme, assure la continuation de sa famille. Il ne doit donc pas avoir égard aux richesses ou à la beauté de la figure, ni s'occuper de la pauvreté du village (5), mais chercher une femme modeste et chaste.

Quand on se laisse tromper par la beauté ou charmer par l'amour, ou quand enfin on n'accomplit pas le vœu de ses parents (par son mariage), alors épouser une fille est une très-grave faute commise contre la piété filiale (6).

Or, les rites exposent le principe des devoirs entre la femme et l'homme. Pour qu'on ne confonde point la distinction qui existe entre les époux, il faudra tout d'abord

(1) « *Il est dit* » etc. savoir dans Meng-tseu. De là l'auteur tire la conclusion : « donc ne vous rendez pas ridicule ni méprisable. »

(2) Proverbe japonais : « Kutsi-wa kore wazawai no kado äru. » *Wazawai* indique les maux et les fatigues que quelqu'un doit subir. (V. Pagès, *Dict. jap. franç.* ad art. cit.).

(3) « *Dans le trouble* » *midari-ni* litt. avec désordre, sans avoir bien réfléchi.

(4) C'est un proverbe tiré d'une poésie du règne de *Pin* qu'on trouve dans le livre 15me, partie I du Chi-King. — Ici il est naturellement question des cérémonies du mariage de l'Extrême-Orient qui exigent tout d'abord un intermédiaire.

(5) Savoir : d'où la fiancée provient. — L'auteur parle d'abord de la personne même, ensuite de son lieu de naissance.

(6) Les philosophes bouddhistes tout en reconnaissant les devoirs du mari envers son épouse, placent cependant en premier lieu l'amour des parents et puis après l'amour de sa femme. (Cf. Siao-hio). Comparez à cela la doctrine chrétienne. Genèse, II, 24.

expliquer les lois de l'obéissance. La femme, dans sa jeunesse, obéit à ses propres parents ; quand elle est mariée, elle obéira à ses beaux-parents et à son mari ; quand elle est avancée en âge, elle obéira à ses enfants : on appelle cela la loi de la triple obéissance (1).

A cause de cela, la femme qui manque de soumission à ses beaux-parents, est répudiée. Et encore, une femme qui n'a pas d'enfants, est répudiée, parce que celle-là ne propage pas la famille (2).

L'homme qui ne laisse pas de descendants après lui, manque aussi aux devoirs de la piété filiale (3).

Cependant la femme qui avec un cœur droit se montrera obéissante à ses parents, ne sera pas renvoyée. Aussi si elle veut adopter l'enfant d'un ami ou s'il y a un enfant d'une concubine, il n'est pas nécessaire de la renvoyer (4).

De plus, la femme adonnée aux plaisirs voluptueux, à une profonde jalousie, celle qui est affectée d'une mauvaise maladie, celle qui est loquace ou voleuse : toutes ces femmes-là seront répudiées.

On appelle cela les sept manières de corriger la femme (5). L'homme dans lequel réside la vertu masculine, se compare au ciel, tandis que la femme avec la vertu féminine, est comparée à la terre. A cause de cela l'homme se montrant (en dehors de la maison) accomplit ses devoirs à l'extérieur, la femme cachée (à l'intérieur), gouverne l'intérieur (de la maison). Ceci est la loi naturelle du ciel et de la terre (6).

(1) Tout cela est bien exposé dans *Meng-tseu* (traduction de *Legge*, chinese classics, vol. II, p. 141), dans le *Li-king* et d'autres livres chinois qui traitent des rites domestiques.

(2) Litt. « *parceque celle-là fait cesser (ou détruit) les descendants.* » Jap. « *kore sison-woo tayasu yuye nari.* »

(3) Soit qu'il ne laisse pas de descendants après lui par sa propre faute en empêchant la naissance des enfants, soit qu'il ne répudie pas sa femme stérile. (Vid. *Legge ;* l. c., vol. II, p. 189.)

(4) On sait que chez les japonais la polygamie est admise.

(5) D'après les rites on doit corriger i. e. répudier la femme désobéissante, stérile, impudique, jalouse, malade d'un méchant mal, loquace ou voleuse. (V. *Kia-li.*)

(6) Ici paraissent les idées philosophiques de l'ancienne Chine. D'après elles, toutes les choses sont appuyées sur le *Taiki* comme les chevrons sur le faîte d'un toit. Les anciens philosophes chinois donnent à *Taiki* le nom de

Quand la femme, par la subtilité et la sagacité de ses paroles s'immisce dans les affaires qui ne sont pas de son ressort, et que alors, par l'opposition de l'élément faible au fort la paix intérieure de la maison se perd, l'expérience multiple des temps anciens et modernes montre que dans ces cas on trouble la famille. Lorsque la poule chante à l'aurore, il est à craindre qu'un tel ménage ne périsse (1).

On prétend que ce soit surtout à cause de sa femme et de ses enfants que (le mari) néglige l'amour filial. Aussi longtemps que l'homme est petit, il aime passionnément ses parents et ne s'éloigne d'aucune manière d'auprès d'eux. Les choses étant ainsi, celui donc qui, guidé par l'amour de sa femme et de ses enfants s'éloigne de ses parents, contrevient à la piété filiale (2). En soignant nos propres enfants, nous devons penser à l'amour de nos parents, et parmi nos affections, nous devons mettre de plus en plus la piété filiale au premier rang.

On dit que celui qui a des enfants comprend les bienfaits de ses parents.

En conséquence la voie de la piété filiale n'est autre chose que de ne jamais violer l'obéissance due aux parents,

Tao; Tao est identifié à la raison primitive *Li* dont il ne diffère que comme l'acte diffère de la puissance. *Tai-ki* a engendré deux effigies ou deux natures, *Yang* et *Yn*, l'une parfaite, l'autre imparfaite. Ce sont la matière subtile et la matière grossière, la céleste et la terrestre, la clarté et l'obscurité, le chaud et le froid, le sec et l'humide, *le ciel* et *la terre*. Les deux effigies *Yang* et *Yn* ont engendré quatre images qui paraissent désigner les deux états de force et fixité, de variation ou faiblesse dans lesquels chacun de ces deux principes subsiste. Ces deux états opposés sont exprimés par les noms de jeunesse et de vieillesse. *Yang* et *Yn*, ou le ciel et la terre, ou les deux matières parfaite et imparfaite, sont considérées comme unis par un mariage qui, par le moyen des quatre effigies, produit l'univers.

(1) Les livres sacrés abhorrent surtout ce que les Chinois et Japonais appellent *ri-kô*, l'abus de la langue, la vivacité et l'abondance du langage. — La dernière phrase est la traduction d'un proverbe chinois, expression d'une superstition.

(2) L'auteur veut dire que nous ne devons pas varier dans la piété filiale. Si dans notre jeunesse nous avons aimé passionnement nos parents à un tel degré que nous restions toujours à leur côté, nous ne devons pas plus tard diminuer cet amour pour le donner à notre femme et nos enfants. La piété filiale doit continuer à exister plus tard avec la même intensité qu'elle avait lorsque nous étions petits.

et tout en ayant cette obéissance filiale, servir ses parents avec zèle (1).

Quand les parents, se trouvant dans l'injustice et le dérèglement, commettent une faute, ce serait encore contrevenir aux devoirs de la piété filiale que de s'abstenir de les avertir. Alors il faut, en regardant leurs visages, et avec une voix douce leur donner un avertissement afin de les remettre dans la bonne voie ; mais d'aucune manière on ne doit leur procurer une mauvaise renommée. Si (dans ce cas) les parents se mettaient en colère, bien qu'ils arrivassent à des voies de faits et versassent même le sang, le fils ne devrait pas en avoir du ressentiment.

Lorsque les avertissements répétés ne sont pas écoutés, ce sera donc une mauvaise chance du destin. De quelque façon que la chose aille, il faudra obéir en pleurant.

Quand notre zèle s'exerce par rapports aux supérieurs, bien qu'ils se fâchent par suite de la réprimande, nous devons protester et résister jusqu'au bout. Les devoirs qu'ont le Prince et le sujet sont de la plus haute importance (2).

Quand le proverbe dit que la fidélité au prince et l'amour des parents ne sont pas égaux, il veut dire que la grandeur de la piété filiale doit être mise de côté où l'on arrive à s'occuper des devoirs envers le prince. Dans le cas où les remontrances sont acceptées et que les parents entrent dans les vues de l'enfant, on pourra appeler cela un bon accord pour les deux parties, et il n'y a pas d'acte de piété filiale plus grand (que celui-là) (3).

Les enfants ne devraient pas ignorer l'âge de leurs parents. D'un côté, en effet, cela (4) leur procure un contentement et de l'autre côté cela leur inspire de la crainte.

(1) *Obéissance filiale, Kô-zyun* i. e. l'obéissance du fils envers son père, du disciple envers son maître.

(2) *Les devoirs,* le mot sinico-japonnais est *ghi* « un des cinq mérites ou devoirs civils, fameux chez les Chinois et Japonais et qui répond à l'humilité, aux égards et à la modération en toute chose. » (V. Pagès, *Dict.*)

(3) Nous traduisons *si-avase* par *bon accord,* bien que ce mot signifie d'ordinaire *opportunité, occasion, événement, bon* ou *mauvais.* Cependant le verbe correspondant *si-avasuru* a le sens de *s'accorder, concorder, convenir.*

(4) *Cela* i. e. savoir l'âge des parents.

Le contentement (qu'ils en ressentent), c'est de servir les parents aussi longtemps qu'ils vivent; la crainte est que, en allant en s'affaiblissant, ils (les parents) ne s'approchent de l'heure de la mort.

Lorsque les parents sont malades, l'enfant, dans ses tristesses ne doit plus parer son visage, ni plaisanter, ni rire, il ne doit plus boire du vin, ni délier la ceinture de ses vêtements quand il va se coucher, mais abandonnant toute autre occupation, veiller au lit (du malade) (1).

Enfin la fin de la vie (des parents) arrivée, le deuil doit avoir lieu. Qu'il est admirable, celui — peu importe s'il est de haute ou basse position — qui s'abîme dans son affliction, et, se frappant la poitrine tombe par terre, celui qui, en gémissant mouille son visage de larmes.

Comme la chose cependant ne peut pas toujours rester ainsi, il est de la plus haute convenance de réunir la famille, d'aller à la campagne avec le cadavre, et de le brûler à minuit (2), de faire les sacrifices au tombeau, d'y mettre la table commémorative (3) et être aussi respectueux envers elle qu'envers les parents lorsqu'ils vivaient encore, d'y offrir avec un pareil respect des parfums et des fleurs et d'appeler les bonzes pour réciter les prières.

Commençant la commémoraison (du défunt) dans les sept semaines qui suivent la mort, faisant celle du centième jour et continuant pendant des années les cérémonies et les visites du tombeau, ainsi que celles des mois où l'on quitte le deuil et celles de l'anniversaire, quand même ce serait durant une longue série d'années et de mois; bravant la chaleur, le froid, le vent et la pluie, pensant toujours à ses parents, le fils ne doit jamais montrer de la négligence dans les offrandes et services funèbres.

(1) *Ni délier la ceinture de ses vêtements* afin d'être toujours prêt à se rendre en costume convenable auprès des parents malades en cas de nécessité urgente.

(2) Au Japon deux manières de sépulture sont employées : la première qui paraît avoir été la plus ancienne c'est d'enterrer le cadavre renfermé dans un cercueil (ce qu'on nomme *do-sô* ou *tsuti-ni haumuru*) ; la seconde introduite plus tard par les bonzes c'est de brûler le cadavre *(kuwa san)*.

(3) La table commémorative appelée *i-fai* en chinois *chen-tchu* (de Guignes, *Dict.*, n° 7025 et 35) contient les noms posthumes du mort. Comme elle représente le défunt, il faut se montrer aussi respectueux envers ce tableau qu'envers le défunt lui-même lorsqu'il était encore en vie.

En Chine le deuil dure trois ans; au Nippon il est restreint à treize mois. Cette disposition introduite pour éviter maintenant un préjudice à tout le peuple dans ses occupations ordinaires, est un grand bienfait du souverain.

Ne point se réjouir, ne pas sentir à la bouche le goût des aliments, pendant le temps du deuil : tout cela arrive parce qu'on ne saurait supporter la douleur.

La voie des enfants parfaits (i. e.) accomplir les devoirs de la piété filiale quand les parents sont encore en ce monde, s'attrister après leur mort : voilà en vérité le grand devoir du genre humain.

Cong-foutsé dit (1) : « Le bon fils se montre envers ses » parents soumis et respectueux au plus haut degré, il met » sa joie à les nourrir, il est fort triste quand ils sont ma- » lades, il est grandement affligé quand ils meurent; il » regarde comme un devoir rigoureux d'offrir pour eux des » sacrifices, et quand il a accompli ces cinq points, il peut » dire qu'il a observé les devoirs envers ses parents. En » observant ainsi l'obéissance envers ses parents, si l'on est » haut placé, on ne s'enorgueillit pas, si l'on est dans une » position inférieure, on ne se trouble pas, si l'on est avec » des égaux, on n'excite pas de contestations. Si celui qui » est haut placé s'enorgueillit, il se détruira; si celui qui est » dans une position humble, se trouble, il sera puni; si celui » qui est avec des égaux, excite des contestations, il de- » viendra batailleur. Celui qui n'évite pas ces trois (vices), » bien que chaque jour il donne (à ses parents) la viande » des trois victimes, commet des fautes contre la piété » filiale (2), »

(1) Dans le Hiao-King.

(2) *Envers ses parents :* i. e. Si l'on observe les devoirs que la piété filiale prescrit envers ses parents, on observera ceux qu'elle prescrit par rapport aux autres. — *Batailleur* jap. *hei* i. e. litt. *guerrier*. L'auteur veut dire qu'un pareil homme aura recours aux armes, aux coups, etc., comme un soldat vis-à-vis de son ennemi. — *Les trois victimes* jap. *san-sei* sont les trois animaux employés dans les sacrifices, savoir le bœuf *(kiu, usi)*, la chèvre *(you, hitsudzi)* et le porc *(si, buta)*. Le sens de cette phrase est : quand même le fils nourrirait très-bien ses parents, etc.

Il ne suffit pas d'observer un point et de négliger un autre, il faut observer toute la loi de la piété filiale.

En vérité ! soutenir seulement le corps par la nourriture, cela ne suffit pas pour observer la piété filiale. Jusqu'aujourd'hui les bœufs et les chevaux, les poules et les chiens, tous donnent la nourriture à la bouche ; mais si l'homme ne réunit pas (tous les devoirs) par un bon vouloir et n'observe ni le respect ni les rites, où se trouvera la différence (1) ? La chèvre se met à genoux pour boire le lait, la colombe, se posant sur une branche plus basse que celle (où se trouvent) ses parents, observe les rites, le corbeau, mettant la nourriture dans la bouche de ses parents, les nourrit : ce sont toutes œuvres de la piété filiale (2).

Ah, combien est-il vrai de dire que tous les soins de l'homme doivent être de persévérer (3) (dans les devoirs de) la piété filiale, laquelle, étant seule bien établie, produit toutes les vertus.

Si donc à cause de cela on se rend illustre par ses actions en suivant la voie de la piété filiale (c'est que) la fin (des devoirs) de la piété filiale est de rendre célèbre le nom de ses parents en les transmettant à la postérité.

Les choses (que nous avons dites) sur la piété filiale sont tirées des livres sacrés et moraux de la Chine bien que l'ordre en ait été changé ; seulement les avoir dit dans un langage plus simple n'est qu'*un poil de neuf vaches* (4). J'ai donné les préceptes, croyant que les jeunes gens qui les liront en avançant toujours en âge ne négligeront pas de les observer et ne s'appliqueront qu'à faire de bonnes actions.

Fin de la Voie de la Piété Filiale. Composée la sixième année de Ten-pou (32e *du cycle sexagénal) le cinquième*

(1) *Rites* ici et un peu plus loin = lois de la piété filiale.

(2) Cette phrase est un spécimen curieux des idées que l'on a dans l'Extrême-Orient par rapport à l'histoire naturelle.

(3) Cette phrase est assez difficile à traduire.

Le mot japonais : *todomaru* dit proprement *faire cesser*. Le caractère chinois correspondant est *tchi* (n° 4650 du *Dict.* de Guignes), ici peut-être dans le sens de *demeurer* qu'indique ledit *Dict.*, comme nous l'avons traduit.

(4) *Un poil de neuf vaches*, jap. *kiu ghiu ga itsimó* (Pagés 499) expression pour dire *une chose très-minime.*

mois (1), *par Yasu Maro O-Gava*, *vieillard décoré* (2), *âgé desoixante-onze ans*, *et écrite par lui.*

CONCLUSION.

Qu'on nous permette de donner ici encore un aperçu général de ce que la philosophie de Cogfoutsé entend par piété filiale. Par là on aura une idée plus complète et plus claire du petit ouvrage traduit ici.

La source de tous les maux est la lutte qui existe entre les supérieurs et les inférieurs. La vertu qui fait disparaître cet antagonisme est donc la vertu radicale : tel est l'effet de la piété filiale. Mais pour concevoir son efficacité universelle il faut comprendre cette vertu dans toute son étendue. Elle se divise en trois immenses sphères :

1° Le respect et le soin des parents.

2° Le service du prince et de la patrie.

3° L'acquisition des vertus et de ce qui fait notre perfection. Les devoirs d'époux et d'épouse, de frère et de sœur se rapportent à la paternité domestique ou en dérivent, comme les devoirs de citoyen dérivent de la paternité politique personnifiée dans le prince, image du *Tien* dont la loi est le fondement des rapports qui unissent tous les hommes.

G. H. Schils.

(1) Nous ne saurions ici donner une explication de la chronologie japonaise. On peut consulter pour cela l'ouvrage japonais *Ga-soku-setsu-yô-haku-sat-bukuro* et d'autres, et les écrits de M. de Rosny. C'est l'an 1835 de notre ère.

(2) *Vieillard décoré.* Nous avons ainsi traduit *Riu-siyô-du* (en chinois, *Dict.* de Guignes, n° 13287, 7367, 1633).

Les mots signifient litt. « *la salle de l'écriture du dragon.* » Cependant Morrison, *Dictionary of the chinese language,* part. II, vol. I, pag. 563, explique ce terme « an Imperial honorary document given to old men. »

Si l'on n'admet pas notre traduction, il faudrait traduire « *Yasu Maro O Gava a écrit cela avec l'écriture du dragon.* »

TEXTES EN LANGUE TARASQUE,

PUBLIÉS PAR M. DE CHARENCEY.

Les Tarasques, ou habitants du Méchoacan, province située au sud-ouest du Mexique, sur les bords de l'Océan Pacifique, constituaient au moment de la découverte, une des nations les plus puissantes et les plus civilisées de ces régions. Leurs rois avaient su se maintenir indépendants de l'Empire du Mexique. Nous savons, du reste, assez peu de choses de leur histoire ancienne. Les sacrifices humains, sans leur être absolument inconnus, ne paraissent pas cependant avoir été chez eux, aussi fréquents que chez les Indiens de Mexico. Je ne sache pas que rien ait été publié en Europe sur la langue tarasque, à l'exception des quelques pages tirées du *Manual de Parrocos*, du R. F. Angel Serra, qui fut imprimé à Mexico en 1697. L'exemplaire de cet ouvrage, que nous avons consulté, faisait partie de la Bibliothèque de l'abbé Brasseur de Bourbourg. Nous demandons aux lecteurs, la permission de leur offrir un nouvel extrait de ce même livre. L'idiôme tarasque qui ne paraît offrir, de ressemblance bien accusée avec aucun des autres dialectes du voisinage, se distingue spécialement par la douceur de sa prononciation. A cet égard, il pourrait soutenir, sans trop de désavantage, la comparaison avec le Chiapanèque, que l'on a surnommé l'*Italien* du Mexique
H. C.

EXORTACION AL PENITENTE DESPUES DE LA CONFESSION.

Agora, hijo mio, de todo tu corazon da gracias á Dios N. Señor por el qual todas las cosas

Era hucheue chempampzqua vuache yya mintzita himbo hauatahenani cuiripecha Dioseni, hindequi tziperahuasita haca ya-

viven ; que tuvo por bien, y te dio lugar, y tiempo para confessarte de tus pecados, porque si huvieras muerto con ellos, ya huvieras sido lanzado en el profundo de el infierno.

mendo cuetauacata echani ; ysqui quini yntscusca Tzipequa, himboquire pamonguare piringa amhameri tuhcheueti thauacurita himbo ; caru eratzens chunde yquire varipiringama. Ahper¡ thauacurita himbo ; himahcande vanacurinihco vtamenga piringa ; carehtu himahcan vasapangapirini chupirito cumiechucuaro vtas mendo niramapani.

Y agora que te has confessado, si tu confession ha sido qual conviene, que no dexaste ningun pecado por verguenza, ni temor, y te pesa, y te arrepientes de aver ofendido á Dios : y por el consiguiente propones firmemente de no tornar á ofenderle : grandes son las mercedes que agora te ha hecho, porque por tu confession te ha perdonado todos tus pecados, y borrado la negrura, y lavado la suciedad de tu alma, y su hediondez.

Caru himboquire yya pamonguaresca ; yquire ni no no oparata chesca ma Ahperie Thauacuritamiuatin ca curatzequa himbo ; noteto chimba himbo ; ca hingundu yquire cez pamondaquaresirahaca Thauacuricuni Diooseni, teruma curantfqua himbo, nomen thauacuricuni Dioseni ; yyare thu cueramenganstasca ysquixan tuhcheueti thauacurita himbo ; ca hingunhtu tuhcheueti Anima yquayquaxentstanxati cuencuemaxequa thauacurita himbo ; hin himbo nahmintzin vehcondestiquini Acha Dios.

Por tanto, hijo mio, de aqui adelante, vive con recato, y cuydado, para que nohechor, y á tu Dios, y Senor, y borra de tu voluntad las ofensas de Dios, apartate de ellas, y aficionate, y ten amor

Ca hin himbo vuache has men thauacuricuni Dioseni, caru cez caraxa quarethu Acha Dioseni, cez hangahimbo ; hararetaquare parinde amhameri cuencue maxequa thauacurita himbo ; cangua cez pampzquithu yamendo Ambaquequa hayanguema parini amhameri Ambaqueti vqua himbo.

á lo bueno, y persevera en ello.

Guarda bien sus Mandamientos, acostumbrate, y exercitate en ellos, que ellos son los que te llevan al cielo; se mifericordioso, compasivo, y piadoso, ayuda á todos fegun pudieres.

Cez patzacu Dios hihcheuiremba vandangucata himboquire ysniuaca hanchereni; cahtu cez pindepindexethu patzacuni amhameri Ambaqueti vqua; himboquixini hihcha pahtauaca Auandaro; cays vehcondehpensti é, cahingunthu haranguenahpentsri é : haruuahuaparini hihchaquix vanaquaresirahaca vehcomhangua bimbo.

No hagas mal á nadie, no aflijas á nadie, no tengas odio, ni rencor con alguno, antes vive mansa, y pacificamente.

Has vehco manatahpe : has casinguritav : has curunahpe has curunguehpe : caru amiriras hamahtu cez hangua himbo.

Acuerdate como de improviso, y sin que tu lo imagines se acabaran los dias de tu vida, y pues no sabes si anocheceras, ó amaneceras, ó si por ventura, tu estaras un folo dia en la vida.

Eratzents vuache, ca miuantsthu, ysqui variqua huuaca hecahtsitanihco; cahtu himahcanguire nopiquarengueuaca camacuriuati tuhcheueti Tzipequa, himboquire no mitehaca yquire Ahchuzcuuaca; nocaretero erandeuaca noretero ma huriate quatero hauaca Tzipeni yxu himaquirehaca echerendo napuparaquahpen.

Y por esto te conviene andar siempre aparejado, porque no mueras con algun pecado mortal; mas acabes la vida en gracia, y amistad de nuestro señor Jesu-Christo, por que assi merezcas, y alcanzes el gozo eterno,

Hiu himboquire himbo ecu, ysquire vtas chen hantzquarequa himbo vanaquareuaca; cahtu cez hangua himbo; himboquire no variuaca ma Ahpeti thauacurita himbo; caretu niucavarini Dios eueri gracia himbo; cahingundu Jesu-Christo eueri pihchah peraqua himbo; himboquire ys An-

y perdurable que dâ Dios â los buenos. Amen.	danguquareuaca nirani hanchereni erateni Dioseni, cahtu hihcheuiremba xaramequareta gloria vtas mendo niramapani; hindequi Acha Dios hihcheuiremba pamohperautsqua himboetaqua inscuuaca Ambaquechani, himboquix cez patzacupihca hihcheuiremba vandazcucata yxu echerendo vanaquareparin cez hangua himbo. Xan est vuache.

OTRO CONFESSIONARIO MAS BReVE.

Has examinado bien tu conciencia ?	Care cez penapantsqui tuhcheueti mitenguen quarequa ?
Por ventura pesate de tus pecados ?	Care xamahtu pamondaquatehaqui tuhcheueti thavacurita himbo ?
Propones la emmienda de tu vida ?	Care terundaquarentstahaqui curan dintstani tuhcheueti Tipequa ? vel hangua ?
Confessaste la Quaresma passada ?	Care carantzin gasqui... qua Quarefma himbo ?
Cumpliste la penitencia que te fue impuesta ?	Care niatasqui penitencia ysqui quini tantziracheca Tata curantsperi pamonguarequa himbo ?
Olvidaste algo ?	Care miricurisqui Ambemato Ahpers thauacurita curantsperaqua himbo ?
Dexaste algo por verguenza, ô miedo ?	Care oparatacusqui ambemaro thauacurita Tatani curantsperini, curatzequa himbo, notero cheta himbo ?
Eres casado, vel casada ?	Care Tembuchati esqui ? vel Tembucata esqui ? vel vambuchati ê ?

Que oficio tienes ?	Ambere vri é ? vel Ambere oficia esqui ? vel Ambere Anataquatel ti ê :
Crees en Dios ?	Care hacahcusirahaca Dioseno?
Sabes la Doctrina Chriſtiana ?	Care cez hurenihtu vandatze quareni Sancta Doctrina Christiana ?
Creyste en suenos ?	Care hacahcusqui Ahtzangari quaen ?
Sueles comulgar ?	Care yya xachomuquare sirahaqui ?
Juraste el nombre de Dios ?	Care vecauarasqui Dios hihcheviremba sancto hacanguriqua hecahtsiquarenihco ?
Trabajaste en dia de fiesta ?	Care Anchequaresqui Domingo himbo ; ca cuiuincheto echani ?
Debaste por pereza de oír Missa ?	Care Missa no curachahpexepe qua himbo ?
Trataste mal â tus Padres ?	Care hangangarihuasqui Tatateni ? ca Nanateni ? Nocaretero nozam eratahuasqui Tataten ? ca Nanaten ?
Doctrinastes â tus hijos?	Care hurendahuasqui vuathtsite echani ? vel care pichopichos cuiriliperahuasqui vuahtsite echani ?
Trataste mal â alguien?	Care Nahmanatahpesqui? vel Misquaretahpesqui? vel Misquarerasqui ma cuiripuni ?
Mataste â alguno ?	Care vandicuhpesqui ? vel vandicusquire ne ma cuiripuni ?
Aborreciste â alguno ?	Care curuguehpesqui ? vel yquih chacusquire ma cuiripuni ?
Desseaste la muerte â otro ?	Care curhuraxetin, nemaphaca xavariratan ? Care Tzitisqui, isqi ma cuiripu varipiringa ?

Ofreciteste al demonio?	Care yntsingaritasqui Demonioni yquimengari?
Desseaste á alguien?	Care Tzitifqui yquimengata vcuecani ma cuiripun hinguni, Tziti parinde cupangurini?
Has hurtado algo?	Carefipahpesqui ambemaro?
Has levantado testimonio?	Care Ariparatatspesqui?
Has murmurado?	Care vandandi? vel Care vandatzehpesqui?
Has publicado el pecado ageno?	Care Tzandahpehsqui hingunequate eueri camangarintsqua?
Has afrentado á alguno?	Care cuzcuhpesqui? vel care Amutantstasqui ne ma cuiripuni?

Lo demas veras en los otros confessionarios de arriba.

ÉTUDES AVESTIQUES.

I.

LA CRITIQUE ET L'EXÉGÈSE DE L'AVESTA.

Les débats sur la vraie méthode à suivre dans l'explication de l'Avesta se sont ravivés extrêmement dans ces derniers temps, comme le prouvent les écrits de J. Darmesteter et de C. de Harlez d'un côté, et ceux de Geldner et Bartholomae de l'autre côté. Il serait à souhaiter que cette question qui a déjà préoccupé trois générations, reçût enfin une solution définitive. Cependant, à l'heure qu'il est, il paraît que le résultat final est encore fort éloigné, bien que, à mon avis, les conditions de cette discussion soient sensiblement changées et que la question elle-même soit en voie de progrès. Néanmoins les deux camps se trouvent encore toujours dans une opposition très accentuée, chose dont tout le monde peut facilement se convaincre par la comparaison des traductions du Vendîdâd de Darmesteter et de de Harlez avec celles de Geldner. Dans ces derniers temps, on a même essayé d'accommoder ces différents, en émettant l'avis qu'aucune de ces deux méthodes ne serait exclusivement la bonne; et que ce ne serait qu'en les combinant toutes deux qu'on arriverait à une exégèse sûre de l'Avesta (1). Nous croyons cette proposition fort juste, mais telle qu'elle est conçue elle n'a pas encore pu jusqu'ici produire aucun succès pratique, et nous croyons que dans l'avenir elle ne saura guère en produire davantage. Je ne puis juger cette question autrement que Spiegel l'a fait déjà en 1858, à savoir en la considérant comme une lutte pour la prééminence entre la philologie et la linguistique (2). Cette lutte n'est nullement

(1) Voyez J. Darmesteter, *Etudes* II, 54 sq. = *Revue critique* du 18 août 1877, nº 33, pag. 81-87. Conf. aussi son *Introduction au Vendîdâd*, p. xxv, sq.

(2) V. *Gelehrte Anzeigen der Königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften*, nº 50, 1858, p. 402. C'est là où Spiegel critique d'une manière

une question propre seulement à la philologie avestique, mais elle est d'un haut intérêt pour la linguistique. On ferait bien de lui consacrer une plus grande attention et cela dans des cercles plus étendus qu'on ne l'a fait jusqu'à maintenant.

Les pages suivantes sont destinées à présenter cette lutte sous son vrai jour. Nous aurons donc moins à nous occuper de la question des droits de la tradition, question qui a déjà été traitée à fond et notamment dans ces derniers temps par de Harlez dans son ouvrage : *De l'exégèse et de la correction des textes avestiques*, Leipzig 1883, et nous dirigerons notre attention davantage sur les droits des linguistes. On arrivera de cette manière à prouver qu'il importe avant tout de déterminer plus exactement qu'on ne l'a fait aujourd'hui les droits de la philologie comparée. Le meilleur chemin à suivre serait avant tout de jeter ses regards sur le passé et de voir comment ces deux méthodes différentes ont pu naître et ont réellement pris naissance. Je crois que j'ai parfaitement le droit de donner à ces deux méthodes les noms de leurs auteurs et de les appeler méthodes de Bopp et de Burnouf.

L'origine de la linguistique et celle de l'éxégèse avestique datent à peu près de la même époque, à savoir des six premiers lustres de notre siècle. Déjà en 1816, François Bopp avait jeté les fondements de la linguistique dans son ouvrage bien connu sur le système des conjugaisons ; mais, les années suivantes, il s'était principalement occupé de travaux philologiques sur la langue sanscrite, car ses études linguistiques ne sont représentées alors que par différents écrits parus dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*. A peu près à la même époque, Eugène Burnouf, un des plus illustres savants que la France ait possédés, avait commencé en même temps que l'étude du sanscrit celle de l'Avesta ; mais lui aussi ne fit connaître ces études à un public plus ou moins étendu que par quelques articles insérés au

étendue l'ouvrage du Dr M. Haug : *Die fünf Gâthâ's* ou *Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustras, seiner Jünger und Nachfolger. Erste Abtheilung, die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend*. Leipzig, 1858. Cf. aussi le compte-rendu du IIIe volume de la *Traduction de l'Avesta* de C. de Harlez, fait par Spiegel dans la *Revue de la Société orientale d'Allemagne*, Vol. XXXIII, p. 315.

Journal asiatique. Puis voulant procurer au public savant les moyens de prendre une part plus grande à ses travaux, il fit multiplier par la lithographie un des manuscrits de la bibliothèque de Paris. Ce codex lithographié ainsi que le commencement d'une édition du texte du Vendîdâd faite par Olshausen donna à Bopp l'occasion de faire entrer la langue de l'Avesta dans le cercle de ses études comparatives dont il voulait publier les résultats dans sa grammaire comparée. Ce fut en 1833 que parut la première livraison de cette grammaire, et vers la même époque Burnouf publiait un premier livre sur l'Avesta, à savoir la première partie de son *Commentaire sur le Yaçna*. Aucun de ces deux savants n'avait pu utiliser pour son travail l'ouvrage de son confrère et cependant ils furent les premiers à s'intéresser aux nouveaux résultats obtenus.

Aussi Burnouf se préoccupa sans tarder des publications de Bopp et dans le *Journal des Savants* il publia un long article critique où il dit à la louange de cet ouvrage tout ce qu'on pouvait en dire. Toutefois il fit entrevoir qu'il n'était pas d'accord sur tous les points avec les principes suivis par Bopp en traitant la langue de l'Avesta. Ce qui ne satisfaisait pas Burnouf, c'était surtout la production de formes grammaticales qui ne tenaient leur raison d'être que de la théorie et n'avaient pu être trouvées dans l'Avesta. Bopp lui-même avait du reste pressenti que ce reproche pouvait lui être adressé, car dans la suite de son ouvrage il en tint compte dans plusieurs notes et plusieurs de ces formes ne reparurent point dans la seconde édition de son ouvrage, bien qu'il y essayât de défendre son opinion dans la mesure du possible (Cf. les deux notes du § 254, p. 297 sq. de la 1re édition, mais avant tout p. 317, 325) (1).

Comme Burnouf avait uniquement accepté la tâche de juger une grammaire, il ne s'est pas écarté du domaine

(1) § 254 de la 1re édition = § 255 de la 2e édition. Les notes de Bopp à cet endroit qui, dans la 1re édition, prennent presque sept pages, sont fort raccourcies dans la 2e édition. Aussi les notes p. 315 sq. de la 1re édition appartiennent encore au § 254, mais elles ont été éliminées dans les éditions suivantes. Bopp y prétend que Burnouf parle trop défavorablement des formations purement théoriques, mais se déclare prêt à compléter ses observations par celles que présente Burnouf.

grammatical, car ses critiques eussent été bien plus vives s'il eût pénétré sur le terrain de la lexicographie où les vues de Bopp étaient diamétralement opposées aux siennes. Tous deux s'accordaient à regarder la traduction de l'Avesta faite par Anquetil comme la simple expression de la tradition actuelle des Parses qui pouvait leur servir comme préparation à l'intelligence du texte original. Tous deux aussi, dans le courant de leurs études, arrivèrent à la conviction que l'on ne pouvait pas regarder cette traduction comme rendant convenablement le texte original ; mais à partir de là leurs opinions se séparèrent. L'inexactitude de la traduction d'Anquetil détermina Burnouf à chercher de meilleurs moyens d'exploration dans la tradition antérieure. Ces moyens, il les trouva dans les anciennes traductions et tout d'abord dans la version sanscrite de Neriosengh qui lui rendit les plus grands services pour l'explication des mots. Aussi n'hésite-t-il pas à soutenir (V. avant-propos, p. XXIII) « qu'on doit la placer au premier rang parmi les moyens dont la critique peut disposer pour entreprendre une traduction nouvelle du livre Zend de la liturgie, et par suite des autres œuvres de Zoroastre. » Les faits répondirent parfaitement à ses paroles. Les explications des mots données par Burnouf sont d'ordinaire d'accord avec celles que fournit la tradition, et s'il en est autrement, ce n'est que par exception. Il serait superflu de traiter longuement ce point ; il me suffit de citer les rapprochements extrêmement nombreux, que déjà en 1873 Spiegel avait signalé dans *Kuhn's Beiträgen zur vergleichenden Sprachforschung*, t. VII, sous le titre *Burnouf's altbaktrische Forschungen und ihr Verhältniss zur Tradition*, p. 257-357. « Parmi plus de mille mots, » dit Spiegel, l. c. p. 258, « je n'ai trouvé que 28 cas où Burnouf s'écarte directement de la tradition (et pas toujours avec raison); on pourrait, il est vrai, en augmenter le nombre, en ajoutant les cas où il modifie le sens donné par la tradition ; mais de ces divergences même, on ne peut point conclure qu'il l'abandonne, encore moins que ses explications propres soient contraires à celle-ci ; le plus grand nombre des cas seront toujours ceux où il est parfaitement d'accord avec elle. »

Bopp suivit tout un autre chemin. Lui aussi avait saisi

l'occasion de se prononcer sur la tradition des Parses et il le fit dans la préface de sa grammaire comparée (1re édition). Il en parle comme suit (page IX de la 1re édit.; page VII, VIII de la 3e édition) : « Nous croyons pouvoir démontrer que le traducteur pehlevi du vocabulaire zend, édité par Anquetil (T. II, p. 433 sq.), a interprété d'une manière très défectueuse la valeur grammaticale des mots zends qu'il a traduis. On y rencontre les fautes les plus étonnantes, et les méprises de la traduction française d'Anquetil quant aux expressions zendes doivent être attribuées aux erreurs des traducteurs. Presque tous les cas obliques reçoivent peu à peu l'honneur d'être tenus comme des nominatifs ; les nombres aussi sont souvent mal compris ; en outre on rencontre des formes de cas que le traducteur pehlevi a données comme des formes personnelles du verbe, et ces dernières même sont confondues les unes avec les autres et souvent traduites par des noms abstraits. Quelques exemples cités en note prouvent ce fait ». Bien que l'opinion énoncée par Bopp dans le passage ci-dessus ne soit pas exacte, on pourrait encore la défendre jusqu'à un certain point, si l'on en eut restreint la portée au domaine grammatical ; mais Bopp a cru avoir le droit d'étendre ses soi-disantes corrections jusqu'au lexique, et de mettre à la place des explications d'Anquetil d'autres qu'il ne puisait pas, comme Burnouf, à une meilleure traduction plus ancienne, mais dans les conjectures de la linguistique comparée. En d'autres mots, il a introduit des formes de pure théorie non seulement dans la grammaire, mais aussi dans le lexique. C'est ainsi que fut d'abord creusé l'abîme immense qui depuis lors n'a fait que s'agrandir. Il est aussi indubitable que l'opposition ainsi formée entre Burnouf et Bopp ne fût devenue encore plus vive avec le temps si les deux partis étaient restés fidèles à leurs études. Mais Bopp n'avait plus aucun intérêt de s'occuper de l'Avesta, dès qu'il avait incorporé le système grammatical de la langue avestique dans son ouvrage, et Burnouf entraîné par ses études sur le Bouddhisme, abandonna de plus en plus ses recherches sur l'Avesta,

Le commentaire étendu du Yaçna édité par Burnouf ne trouvait de lecteurs, lorsqu'il parut, que parmi ceux qui s'occupaient des études avestiques, et leur nombre était fort

restreint. Aujourd'hui on n'y porte plus le regard que très rarement; chose regrettable dans l'intérêt de la science. Il est vrai, personne n'a besoin de lire ce livre pour chercher des notions nouvelles; car les résultats obtenus par Burnouf, pour autant qu'ils ont été reconnus véritables, sont depuis longtemps entrés dans le domaine général de la science. Toutefois son livre est encore aujourd'hui un modèle de la méthode à suivre dans les études avestiques. Il nous montre comment on doit travailler, ce que le travailleur doit demander à ses sources et à lui-même. *La méthode de Burnouf est purement philologique*; il est convaincu qu'on ne comprend aucune langue (par conséquent la langue avestique pas plus qu'une autre) à moins qu'on ne l'ait apprise. Il essaie donc de l'apprendre et il se sert à cette fin des secours que présentent la tradition de la philologie et la linguistique; dans ce domaine il n'a jamais été prétendu de déprécier la philologie et la linguistique comparées, ni d'être injuste envers ces sciences.

Tout autre fut le sort de la grammaire comparée de Bopp, par l'objet même dont elle s'occupait, elle tomba entre les mains d'un très grand nombre de personnes et cela dès le premier moment de son apparition. Certes, elle ne fut point accueillie avec faveur dès le principe. On sait d'ailleurs que la linguistique comparée eut à essuyer au commencement des attaques violentes de la part de la philologie classique et qu'on lui dénia toute raison d'être. La langue avestique fut donc également enveloppée dans ces luttes. On comprend aisément que les partisans de la linguistique comparée tâchèrent alors de faire mieux paraître la valeur de la science en multipliant les découvertes et les explications nouvelles. Ce fut d'abord, il est vrai, sur le terrain classique ou du moins sur celui des langues européennes qu'ils travaillèrent. Mais aussi l'opinion de Bopp relative à la langue avestique, opinion qui signalait à la philologie sanscrite de l'Europe « comme une de ses plus belles tâches de faire renaître à la lumière une langue provenant de la même souche que le sanscrit, langue pour ainsi dire enterrée et devenue inintelligible dans l'Inde même et sous les yeux des sanscritistes. » (Cf. préface, p. XII=p. X de la troisième édition), — cette opinion parut offrir de grandes probabilités et un champ favorable à

un travail sérieux. On fit valoir avec triomphe qu'il y avait là une langue dont la connaissance était perdue et qui avait été reconstituée uniquement par la linguistique comparée. Essayait-on d'expliquer des endroits de l'Avesta, on s'écartait le plus possible de la traduction d'Anquetil; plus la différence était grande, plus était considérable le mérite de la linguistique comparée; car comme il n'y avait point de contradicteurs, on se crut en droit de poser les nouvelles explications comme indubitables.

Les temps dont nous parlons sont passés depuis longtemps; *la philologie classique reconnaît la raison d'être de la linguistique comparée;* mais celle-ci a dû se défaire de bien des excroissances qui la déparaît au commencement (1); toutefois personne ne s'est préoccupé de sa position vis à vis de la philologie avestique; c'était cependant ce qu'on aurait dû faire avant tout. Personne ne met en doute le droit de la linguistique comparée d'intervenir en ce débat, mais il est claire qu'elle a des prétentions qui dépassent de beaucoup ses droits, et qui ne s'expliquent, du moins à mon avis, que par sa situation antérieure, par sa lutte contre l'ancienne philologie classique (*Stockphilologie*) qui, placée à son point de vue borné, s'y tenait avec obstination et ne voulait à aucun prix tenir compte de la philologie comparée, allant même dans son aveuglement jusqu'à lui dénier le rang de science. Si les philologues de ce temps soutenaient que chaque langue en particulier a son mérite, mais que la linguistique comparée et le sanscrit n'en ont point, aujourd'hui les linguistes, à mon avis, retournent complètement cette proposition, du moins en ce qui concerne les études avestiques. En face de ces excès il ne reste qu'à revenir à la voie tracée par Burnouf, dont la mort prématurée a éte regrettée vivement de tous ceux qui ont à cœur la littérature orientale et la vraie science de l'Orient. Il importe avant tout de se ressouvenir de la tâche et du but que doit se proposer la philologie avestique. Ici je touche, il est vrai, des choses

(1) Qu'il y ait dans le domaine de la philologie classique un grand nombre de questions qui ne peuvent se résoudre au point de vue purement philologique c'est ce qui a été démontré par Clemm dans « Curtius' *Studien zur griech u. latein Grammatik*, Leipzig 1870, » t. III, p. 342 sq., et dans « Ritschl's *Acta societ. phil. Lips.* Lips. 1871, » I., p. 77 sq.

connues, qui ont été surabondamment exposées par Spiegel dans de nombreux écrits, mais si j'y reviens c'est par suite de cette conviction que souvent l'on ne peut trop répéter bien des choses connues et qu'on les oublie dès qu'on ne les répète plus. La linguistique comparée considère comme un de ses plus beaux triomphes d'avoir réussi à reconstituer des langues telles que celle de l'Avesta et l'ancienne langue perse dont la grammaire était complètement perdue. Cette gloire lui est acquise et personne ne veut la lui disputer (1). Cependant ce que nous avons à faire n'est pas de montrer partout et toujours la grande importance de la linguistique comparée et les résultats extraordinaires auxquels on aboutit par l'étude des Védas. Ce que nous avons surtout à faire c'est de dégager le sens que les auteurs de l'Avesta ont attaché a leurs mots. Tout ce qui nous aide à atteindre ce but est le bienvenu, que ce soit la tradition ou la linguistique comparée. Il nous est pour ainsi dire indifférent que le sens découvert soit ou non remarquable et plein d'esprit, pourvu qu'il soit *vrai*. Si ce résultat est obtenu, si l'on atteint le sens que l'auteur du livre a attaché à ses paroles, l'interprête a fait son devoir et ne doit pas faire davantage. Si les résultats obtenus fournissent des éléments à des conclusions ultérieures, p. ex. en ce qui concerne l'antiquité aryaque ou indo-germanique, nous en serons d'autant plus satisfaits, mais ces conclusions ne peuvent être déterminées d'avance. Ce que nous devons requérir avant tout c'est que l'exégèse avestique dans ses recherches, soit entièrement dégagée de préjugés et ne se laisse pas lier les mains par des dogmes formulés a priori comme on le fait, p. ex. en exigeant qu'en dernière analyse l'Avesta soit conforme aux Védas (2). Que l'on atteigne en définitive ce résultat, nous n'aurions rien à y objecter, pas plus qu'a tout autre, pourvu que sa légitimité soit prouvée scientifiquement de la manière qu'on a la coutume de prouver des chosesde ce genre c'est à dire en fournissant des *preuves historiques*. .Or nous tenons la linguis-

(1) Cf.Spiegel, *Kuhn's Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung*, t.VII, p. 260.

(2) Voir un article de M. Benfey dans les *Annonces de Gœttingen* 1852, p. 1953 ; 1853 p 57. Les mêmes théories sont professées par M. Roth.

tique aussi bien que la philologie pour des sciences historiques. Mais nous repoussons énergiquement la prétention de ceux qui soutiennent qu'il faut tendre à ce but par une idée préconçue et par tous les moyens possibles.

Ce n'est certes pas exagérer de dire que la méthode de Burnouf et celle de Bopp sont placées aux extrêmes. Celui qui étudie l'Avesta d'après la méthode de Burnouf, part surtout de la supposition que la langue avestique est pour lui une langue inconnue qu'il doit apprendre comme on apprend de même d'autres langues. Pour atteindre ce but, il cherche les secours ordinaires de la philologie : les manuscrits, les explications indigènes. Parmi ces secours, il estimera comme le premier et le plus important les textes originaux d'où il tâchera de tirer toutes les conclusions qu'il soit capable d'en déduire. Mais suivant la méthode de Bopp l'Avesta n'a absolument rien à dire ; on détermine d'avance ce qu'on doit y trouver. Les connaissances requises pour interpréter l'Avesta, on les acquiert sans ce livre par l'étude des Védas et de la linguistique comparée, c'est à dire on fait entrer la clarté dans ce livre de l'extérieur. Il en résulte que nous devrions arriver à une connaissance approfondie de l'Avesta par un autre chemin, tout différent de celui que nous suivons d'habitude pour parvenir à la connaissance d'une langue quelconque. Il faut donc admettre dès le principe que l'intelligence de l'Avesta doit s'acquérir tout autrement que l'intelligence des autres livres, et conséquemment, que, pour l'expliquer, il faut se servir de moyens tout autres que de ceux dont dispose ordinairement la philologie. On comprend qu'il y a quarante ans il était facile d'adhérer à une théorie de cette espèce. L'Avesta était dans une sorte d'ombre religieuse. Mais depuis les Védas et l'Avesta ont été édités et sont devenus des livres comme tous les autres. Aussi la thèse des partisans de la linguistique comparée ne fut plus longtemps soutenable. Lorsque la linguistique comparée exigea qu'on la reconnût comme science indépendante à côté de la philologie, elle combattit pour son bon droit. La lutte qu'elle soutient ici sur le terrain de l'exégèse avestique n'est pas *le bon combat* ; il ne s'agit pas ici pour la linguistique d'obtenir des droits égaux, mais d'acquérir la prépondérance ; à l'en croire, quand la linguistique parle, la philologie n'aurait

qu'à se taire et croire. Quelques autres remarques feront ressortir cette vérité. Supposons un moment que les linguistes parviennent à atteindre le but auquel ils visent pour la philologie avestique, c'est à dire à écarter tous les secours philologiques de sorte que nous fussions obligés de nous rendre à discrétion, on devrait encore se poser la question si la linguistique comparée est en état de nous donner du meilleur et surtout du plus sûr. A cette question, les partisans de la linguistique devraient nécessairement répondre affirmativement, mais ils ne pourraient alléguer qu'un seul motif à savoir que les résultats comparés sont ceux de la science de la nature et surpassent de beaucoup ceux de l'histoire pour l'exactitude. L'opinion que la linguistique appartient aux sciences naturelles n'est certes pas la mienne ; je regarde la linguistique comme science historique et je partage cette opinion avec des savants tels que Steinthal, Whitney et Frédéric Müller dont les ouvrages contiennent tout ce qu'il me faut pour prouver ma thèse (1). Aussi j'exige à bon droit que le linguiste apporte en faveur de ses thèses des preuves dont l'historien puisse être satisfait. En exigeant cela, je suis en parfait accord avec Frédéric Spiegel, le guide infatigable et plein de mérite de l'école traditionnelle, comme l'appelle James Darmesteter dans sa traduction anglaise du Vendîdâd (Introduction II, p. XXVIII). Quel a été donc le chemin suivi par Spiegel dans ses études avestiques, quel but a-t-il toujours eu en vue, lui qui a édité le texte de l'Avesta (à l'exception des Yashts) et les traductions persanes, lui qui a publié la première grammaire de la langue des Parsis, la première grammaire du Pehlevi et la première traduction de l'Avesta entier qui ait été faite depuis Anquétil du Perron? Qu'on me permette d'exposer cela brièvement dans les lignes qui suivent.

Rappelons-nous encore une fois ce que nous avons exposé pour caractériser les méthodes de Bopp et de Burnouf, et dirigeons alors nos regards vers les travaux de Spiegel re-

(1) Cf. H. Steinthal, *Philologie, Geschichte u. Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen*. Berlin 1864, p. 19 sq., Whitney, *Language and the study of language*. Londres 1867 (1868) p. 48 sq., Withney, *Leben und Wachsthum der Sprache*, traduit par Leskien. Leipzig 1867, p. 283, Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*. Vienne 1876, t. I, part. I, p. 10-13.

latifs aux langues éraniennes pour les examiner de près. On ne saurait certes nier que cet habile investigateur a eu sous les yeux dès le début de ses études un tout autre idéal que celui des linguistes de l'école de Bopp et qu'il a conséquemment dirigé ses études dans une toute autre voie que ses adversaires. Dès le principe il était intimement convaincu que le centre de gravité des études éraniennes devait être transporté de l'Inde en Eran. Pour lui il s'agissait avant tout de connaître plus parfaitement la terre où l'Avesta avait été écrit et le peuple qui l'habitait. On ne doit donc pas s'étonner que les études de géographie et d'ethnographie l'aient grandement préoccupé. Transporter tout simplement les conditions des pays indous sur la terre éranienne était, pour lui, chose sans valeur ici. L'Avesta ne pouvait se référer qu'à l'état des contrées éraniennes et à celui-ci uniquement. Il mit sur la même ligne pour ses études les croyances et les idées du peuple éranien. Il les trouva en partie dans les écrits des Parses de la période moyenne et moderne, et aussi dans les auteurs éraniens de l'époque la plus récente dont les idées étaient restées conformes à celles des temps anciens ou qui par une raison quelconque, s'en étaient occupés. L'étude de la littérature néo-persane forma donc une partie nécessaire de sa préparation. Si je ne nomme la langue éranienne dans toutes ses époques et avec ses dialectes qu'en dernier lieu, il ne faut pas en conclure que Spiegel ne lui aurait pas consacré autant d'attention dès le début de ses études qu'aux autres branches de l'archéologie éranienne. Car l'étude de la langue éranienne dans sa plus grande étendue est précisément le véritable champ d'études de l'éraniste. Si celui-ci ne lui accordait pas son attention, qui donc le ferait? Mais le proverbe « l'une chose après l'autre » a aussi sa valeur en fait de science et faire d'abord ce qu'il y a de plus nécessaire est la seule règle qui conduit au but. Aussi Spiegel fit aussi, cela va sans dire, une étude sérieuse du sanscrit, convaincu qu'il était que l'Avesta et les Védas ne sont certes pas identiques, mais que l'étude du védique est de la plus haute importance pour le philologue éranien. Jamais non plus il n'a nié cette utilité. Au contraire, il est d'avis qu'une étude parallèle de l'antiquité de l'Inde, et non point celle des Védas seuls, serait très fructueuse si pas in-

dispensable, mais à ses yeux il est essentiel — et c'est ce que je ne puis qu'approuver — de considérer cette étude comme celle d'une langue simplement apparentée. L'éraniste doit se rendre compte des cas où il peut recourir aux antiquités de l'Inde pour atteindre son but, et de ceux où il ne saurait le faire; en tout cas, les Hindous ne peuvent prétendre sur ce terrain ni dicter des lois ou formuler des exigences à priori. Prenant la chose un moment à un point de vue général je tiens à appuyer sur ce point avec Spiegel, que, à mon avis, la linguistique comparée est absolument incapable de nous donner seule la connaissance soit de l'ancien éranien soit de toute autre langue. Toute son action tend à la comparaison; mais on ne peut comparer que ce que les langues ont de commun, ce n'en est donc seulement qu'une partie, et l'on doit se garder contre la tentation de tout comparer et assimiler. C'est pour cela que la philologie doit être la modératrice de la linguistique comparée, sa *tâche* consiste surtout à *faire ressortir les particularités* qui forment les caractères spéciaux de chaque langue en particulier. C'est pourquoi le philologue éraniste doit se mettre en garde contre toute idée préconçue, s'il veut faire son devoir. S'il le fait il en arrivera ainsi; moins il croira que l'Avesta doit être interprété par d'autres règles que celles que la philologie applique d'ailleurs, moins il supposera comme prouvées des thèses telles que la haute antiquité de l'Avesta, sa parenté intime avec les Védas, moins il se laissera guider par elles dans ses études. Ou plutôt, n'étant entraîné par aucun préjugé, il ne croira rien dès le commencement, et dans le courant de ses études il s'efforcera uniquement de dégager la vérité quelle qu'elle soit; il pèsera le pour et le contre de toutes les thèses et c'est d'après les résultats seulement qu'il formula sa conclusion finale.

Spiegel, placé dès l'abord au même point de vue que Burnouf, est resté fidèle, jusqu'aujourd'hui, malgré les attaques les plus diverses et les plus violentes (1), aux principes

(1) Je rappelle ici surtout les incartades que Martin Haug s'est permises contre Spiegel dans la préface et le postscriptum de son ouvrage : *Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. II. Abth. Leipzig* 1869 (aussi sous le titre : *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von Prof. Dr H. Brockhaus*, tom. II, nº 2).

qu'il a reconnus comme les seuls vrais et qu'il suivait déjà en 1842 lorsqu'il commença à s'occuper de l'Avesta et tout d'abord du Vendîdâd. Ne cherchant que la vérité il fit de constants efforts pour s'approprier tout ce que renferme le cercle de ses études et il y réussit peut-être aussi parfaitement que cela peut se faire. Ennemi de toute divagation, il reconnaît partout les limites à observer, et comme pour lui « la parole de la vérité est toujours simple », il prononce ses opinions ouvertement envers et contre tous, mais jamais en les proférant comme des oracles du haut du trépied; en chaque cas au contraire il y ajoute une argumentation précise, claire, souvent très développée.

Le chemin suivi par Spiegel, a conduit également Ferdinand Justi; et c'est pour cela probablement que ce dernier eut à subir, comme Spiegel, les plus violentes attaques venant du même parti (1). La méthode qu'il a pratiquée dans ses études (2) est exposée d'une manière excellente dans son « Manuel de la langue Zend : dictionnaire ancien-bactrien, grammaire, chrestomathie. Leipz., 1864, » et ce livre, bien qu'il se soit écoulé maintenant 22 ans depuis son apparition, et qu'il ait été corrigé dans beaucoup de détails—s'il en était autrement, les études de l'Avesta auraient suivi une mauvaise voie — est encore indispensable à tout qui s'occupe des études avestiques.

De la même manière l'infatigable orientaliste belge C. de Harlez, professeur à l'université de Louvain, a suivi en général Spiegel, sans cependant se démettre de son jugement propre, comme le prouve suffisamment sa traduction de l'Avesta (3) où il a heureusement corrigé, en beaucoup d'endroits, la traduction de Spiegel. Dans son ouvrage :

(1) Voir l'écrit du Dr M. Haug : *Ueber den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie mit besonderer Rücksicht auf Ferdinand Justi's sogenanntes Altbaktrisches Wörterbuch. Ein Beitrag zur Erklärung des Zendavesta*. Stuttgart 1868. Justi répondit à ces attaques dans son ouvrage : *Abfertigung des Dr M. Haug*. Leipzig 1868.

(2) Voir la préface de Justi *Handbuch der Zendsprache* p. VII, VIII.

(3) Voir *Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre*, traduit du texte par C. de Harlez, t. I-III. Liége 1875-77. La deuxième édition de cet ouvrage, accompagnée de notes explicatives et précédée d'une introduction à l'étude de l'Avesta et de la religion mazdéenne, parut à Paris 1881.

« De l'exégèse et de la correction des textes avestiques, Leipz., 1883 « il a exposé d'une manière étendue et suffisante les principes qui l'ont guidé dans l'explication de l'Avesta.

S'il m'est enfin permis — tout en ayant sans cesse présentes à l'esprit les paroles du poète, « *si parva licet componere magnis* » — de développer les principes que je suis dans la critique et l'explication de l'Avesta, je ne pourrai point en tracer d'autres, pour le dire brièvement, que *ceux qui depuis longtemps règnent dans le domaine de la philologie classique* (1) et que j'ai puisé dans les travaux de Spiegel et de Justi les seuls dont je pusse disposer au commencement de mes études avestiques. Formé à l'étude de la philologie classique, appelé par les devoirs de mon état à m'occuper journellement des auteurs grecs et romains, ces principes ne me sont pas seulement devenus chers, mais ils sont pour moi, pour ainsi dire, une seconde nature. Comme c'est par l'observation de ces principes que la philologie classique a obtenu des résultats sûrs et brillants, je les crois les seuls justes et je voudrais aussi les voir appréciés et appliqués dans le domaine de la philologie avestique.

Il est reconnu par tous que la saine application de la critique a contribué principalement à élever la philologie classique à la hauteur où elle se trouve maintenant chez nous; personne ne contestera sans doute qu'elle soit nécessaire aussi à la philologie avestique. Car la critique seule nous assure de l'exactitude de l'idée que nous nous formons du génie de l'antiquité éranienne, et elle nous préserve, dans notre route, des dangers de l'erreur. Déjà Leibnitz déclarait (voir *Sylloge nova epistolarum varii argumenti*. Nuremberg, 1740) que, si l'on écartait la critique, on ferait périr en même temps *la vérité historique*. C'est une grave erreur de n'attribuer à la critique que des effets négatifs. Elle nie, il est vrai; mais elle ne se contente pas de cela. Si elle nie ce qui ne convient pas, elle affirme en même temps ce qui convient et doit être admis. Ce qu'elle cherche, ce n'est pas *le*

(1) Cf. Spiegel, compte-rendu du t. III du dit ouvrage dans la *Revue de la Société orientale d'Allemagne*, t. XXXIII, p. 303-320 et Kuhn : *Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien* d'octobre 1876 à décembre 1877, livraison II, p. 4, Leipzig 1879.

possible, *l'hypothétique*, *le vraisemblable*; mais *le réel*, *le vrai*.

C'est donc une action bien positive. Trouver ce qui convient ou ce qui existe réellement est une chose qui présuppose en effet un certain talent que bien des hommes ne possèdent pas ; mais ce que tout le monde devrait avoir, c'est la condition (base) de ce talent, c'est à dire le *sens historique* ou le *sens du vrai*. Celui-là peut se former par l'exercice et avec de la bonne volonté, on peut le porter à un certain degré de sorte qu'il trouve ce qui est juste.

Avant tout je considère comme proposition fondamentale que la critique du texte de l'Avesta comme la critique de tout autre texte, *doit être basée sur le témoignage des manuscrits*. Sur ce point je crois être d'accord avec Mr. J. Darmesteter, ce savant si spirituel et si sagace (cf. *Journal asiatique,* juillet 1885, p. 55). A mon avis, la critique doit tout d'abord s'efforcer d'établir et de corriger le texte par la comparaison des manuscrits. C'est ainsi que Richard Bentley étudiait les manuscrits, les classait en leur attribuant une valeur relative, exigeant du critique la faculté de la divination. Nous avons donc toujours à nous demander combien de familles les codices représentent, quel est le meilleur de chaque famille, lequel d'entre eux l'emporte sur tous les autres, et celui-là nous le suivrons partout. Quant aux codices reconnus mauvais, nous ne les suivrons que, rarement et seulement dans le cas de nécessité ; mais jamais nous ne nous attacherons à ceux qui sont interpolés, et plus ils seront interpolés, moins nous les consulterons. Cependant je suis loin de contester que souvent une mauvaise leçon montre précisément la voie à suivre pour arriver à une correction certaine.

Partant de ces principes qui gouvernent la philologie classique, j'ai tâché, dans un article de cette revue intitulé « *Contribution à la critique des textes de l'Avesta* » (*Muséon*, tome IV, p. 510-531), de montrer par quelques exemples quelle valeur il faut attribuer aux témoignages des manuscrits et comment il faut apprécier, en ce qui les concerne les procédés de Westergaard dont je reconnais et veux relever duement les mérites, mais qui suivit par trop ses impressions subjectives ; car il introduisit souvent dans

le texte l'orthographe qu'il jugeait la meilleure, ou la variante qui lui semblait la plus juste, sans s'inquiéter du manuscrit dont elles provenaient, allant même souvent à l'encontre des manuscrits sans noter les variantes des autres manuscrits, comme M. Bartholomæ l'a fait remarquer avec raison (1). Il faut donc d'abord examiner la valeur des manuscrits de l'Avesta et les classer sous certaines rubriques (cf. Spiegel l. c. p. 590 sq.). En sorte que ceux qui n'offrent que des variantes sans importance, soient mis de côté comme étant sans aucune valeur. Autrement on en viendrait à entasser un chaos de variantes semblable à celui dont les Hollandais chargeaient jadis leurs éditions des auteurs grecs et romains et qui — Dieu merci ! — ont maintenant disparu. Jusqu'à quel point la nouvelle édition de l'Avesta qu'édite Geldner répondra à ces exigences — c'est ce que l'avenir nous apprendra. Cette édition, à juger d'après les deux livraisons parues jusqu'ici, promet certainement de former un des titres de gloire de la science allemande. Mais nous devons encore suspendre notre jugement ; car Geldner n'exposera ses vues que dans une longue introduction qui devra paraître en même temps que la dernière livraison de son édition ; c'est là seulement qu'il à l'intention de présenter un coup d'œil général sur les manuscrits dont il s'est servi, une critique de la tradition des manuscrits ainsi qu'un exposé de l'orthographe et des principes suivis pour la construction du texte.

Quel est donc le but auquel doit tendre la critique de l'Avesta, pour autant que la science le permet en appliquant les principes donnés plus haut (2) ? A mon avis ce ne sera point d'autre que de tâcher de rétablir le texte de l'Avesta tel qu'il fut constitué sous les Sassanides lorsqu'on transcrivit l'Avesta dans l'écriture que nos manuscrits nous présentent. Un secours indispensable pour reconstituer ainsi

(1) Voir le compte-rendu de l'édition de l'Avesta par Geldner fait par Bartholomae dans *Litteraturblatt für orientalische Philologie*, t. V, p. 382 et son étude dans *Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, t. VII, p. 194.

(2) Ici et dans ce qui suit je rappelle mon article critique sur l'ouvrage de C. de Harlez : *De l'exégèse et de la correction des textes avestiques*, Leipzig 1883, qui se trouve dans *Bezzenberger's Beiträge* etc. t. VII, p. 150-159.

le texte est la traduction pehlevie; celle-ci, il est vrai, ne suit pas servilement l'un ou l'autre codex, mais elle a elle même la valeur d'un manuscrit, puisque la leçon suivie par elle, comme elle est presque faite mot-à-mot, peut être fixée avec une parfaite sûreté.

Je suis fermement convaincu qu'une connaissance approfondie du sanscrit pourra alors rendre des services signalés, mais je crois aussi fermement que bien des différences dans les formes grammaticales et la syntaxe qui distinguent la langue de l'Avesta devront être reconnues pour toujours comme des faits accomplis et ne pourront plus être éliminées en vertu du sanscrit védique.

Faut-il aussi, pour atteindre notre but, tenir compte de la *mesure des vers ?* Je crois ne pouvoir répondre affirmativement à cette question qu'avec certaines restrictions.

Pour les parties de l'Avesta qui sont reconnues comme métriques par les rédacteurs et transmises comme telles, surtout pour les *Gâthâs* que le codex K, 5 de Copenhague écrit en vers et dont les Vendîdâd-Sâdes indiquent les stances, on *doit* certainement tenir compte de la mesure métrique, mais il en est autrement des parties qui, d'après le jugement des rédacteurs eux-mêmes, ne sont pas métriques. Rien de moins sûr, en effet, que l'étendue de la versification de l'Avesta et l'on marche sur un terrain bien glissant quand on essaie la reconstruction métrique du texte ! Si l'on considère en outre que le même morceau a été reconstruit en vers de très différentes manières, que l'un regarde comme vers ce que l'autre prend pour de la prose, que l'un soupçonne des gloses dans les mots et phrases les plus expressifs et les élimine, tandis qu'un autre les maintient dans le texte et les construit d'une autre façon comme cela lui semble bon, certes on ne saurait prendre trop de précautions si l'on veut recourir à la versification comme base de la critique du texte. Cela est vrai même de la reconstitution du texte des Yashts dont on n'a aucune traduction, et l'on devra procéder avec la plus grande circonspection, à moins qu'on ne veuille s'exposer au danger de tomber dans le subjectivisme le plus absolu et de substituer à la réalité les formes produites par la pure fantaisie.

Je n'ignore point les nombreuses corrections opérées au

moyen du mètre dans le domaine de l'antiquité classique — je ne citerai que Sophocle et Plaute — et je reconnais bien volontiers et sans hésiter les progrès importants que la métrique a fait opérer dans les corrections des textes avestiques, mais malgré cela je ne puis me dégager de la conviction que, malgré toute la sagacité apportée à la détermination des règles de la mesure avestique, on est loin d'avoir atteint le plus haut et dernier but. Peut-être un homme de génie sera-t-il assez heureux pour prouver que la *quantité* et l'*accent* sont aussi les deux facteurs de la métrique des Eraniens et pourra-t-il ainsi combler l'abîme qui sépare encore actuellement le peuple ariaque des autres peuples de la grande famille indo-européenne.

Mais ce jour n'est point encore arrivé ! Lorsque la critique ordinairement appelée petite critique ou critique diplomatique aura terminé sa tâche et qu'elle aura fait une édition du texte avestique qu'on peut regarder comme une base sûre pour d'autres études — espoir que semble réaliser l'entreprise remarquable de Geldner,—alors la voie sera ouverte à la critique *haute* ou *individuelle* comme l'appelle Boeckh, critique qui ne repose pas uniquement sur l'autorité des parchemins, mais qui doit aussi s'appuyer sur des *raisons intrinsèques*. C'est alors seulement qu'elle aura le droit et en même temps le devoir de traiter de la même façon — comme cela se fait, par exemple, depuis de longues années dans la question d'Homère, — les questions de l'origine et de l'âge de l'Avesta, ainsi que de ses différentes parties, de leurs rapports mutuels, en un mot, de faire valoir partout ses droits avec autorité là où il s'agit, si non de résoudre, du moins d'approcher de leur solution les problèmes les plus élevés et les plus difficiles. Mais toujours le critique et celui qui s'occupe de l'Avesta comme tout autre, sera obligé de faire tendre ses efforts vers la *réalité*, et non pas vers la simple possibilité, de ne pas perdre de vue que son but n'est pas ce qui est possible et croyable, mais ce qui est *vrai* ou ce qui est vraisemblable comme étant ce qui se rapproche le plus de vrai. Il va sans dire que la critique et l'exégèse doivent marcher la main dans la main, si l'on veut atteindre le terme final, qui n'est autre que de donner partout l'intelligence d'un ouvrage ou d'un auteur. Pour la critique

comme pour l'exégèse il est, à mon avis, nécessaire de suivre exactement les principes que l'on applique à l'herméneutique des auteurs grecs et romains. Qu'il me soit permis de les rappeler en ce qui suit.

Je regarde comme loi principale celle-ci : l'Avesta doit s'expliquer par lui-même et l'on ne doit pas y introduire des idées étrangères. Ce que l'on a à faire c'est naturellement de comprendre tous les détails de cet ouvrage, de les mettre en rapport avec le tout et vice-versâ. Tous les endroits où chaque mot se trouve, doivent absolument être recueillis sans exception et comparés entre eux pour trouver de cette manière un sens qui convienne à tous. Par conséquent, dans le dictionnaire non seulement il faut mettre à côté l'un de l'autre les significations énumérées, mais il faut tâcher de faire tout dériver par l'étymologie d'une signification fondamentale. Car ce n'est qu'en restant dans une certaine sphère, que d'une signification primitive naissent les différents sens. Le même mot qui se trouve employé comme relatif à la justice ou à la médecine, comme terme militaire ou religieux a dans chaque série d'acception un sens particulier qui peut cependant se ramener à une signification fondamentale. La langue grecque, qui possède une si grande richesse de développements, nous offre les exemples les plus frappants de cette loi. Tout le monde sait, par exemple, que ῥέζειν veut dire *faire*; mais quand on parle du prêtre, il signifie *sacrifier* et s'il s'agit d'un teinturier, c'est *tindre*; ὄρνις, oiseau, employé comme terme de religion, signifie *omen*; περόνη, perforatrice, est employé comme terme de médecine dans le sens de petits os du coude et du tibia tandis que le fabricant de voiture appelle ainsi la lesse ou pointe qui retient la roue. En fait de toilette, ce mot signifie épingle; dans le sens obscène c'est le membre viril; λόφος, colline, se dit de la pointe du casque du soldat. L'adjectif αἴολος, employé souvent par Homère, a le sens propre de « chose qui tourne; » comme un objet de ce genre change d'aspect, il vient de là le sens de *bigarré, bariolé.* Ce qui tourne, est rapide; à cause de cela ce mot est employé comme épithète des chiens. Ce qui tourne est souple, de là il a le même sens que le latin *versutus*, rusé. Ainsi le mot avestique *bâmya*, comme le montre très-bien Geldner dans ses études sur

l'Avesta, p. 77-78, se rend le mieux par le latin *sublimis*, car si nous voulons chercher un sens général pour tous les endroits où il se rencontre, nous lui trouvons toutes les modifications de sens du mot latin. Mais les mots sont souvent employés dans un sens déterminé par le peuple ou les auteurs d'une certaine époque. A cause de cela la première loi c'est d'expliquer l'auteur par lui-même, comme, par exemple, le célèbre critique Aristarque a traité Homère, en ce qui concerne les mots : ὧδε, βάλλειν, πᾶς et d'autres.

Comme secours dans l'explication de l'Avesta il faut considérer la traduction pehlevie. Celui qui l'examine sans préjugé constatera sans peine qu'elle est digne d'estime et qu'il convient d'en tirer parti. Mais comme elle n'a pas la même valeur pour toutes les parties de l'Avesta, que pour l'explication des Gâthâs, par exemple, elle ne fournit que peu de renseignements ; il faut l'employer avec précaution et en l'examinant toujours au point de vue critique.

Un autre secours pour l'explication est fourni par le Véda. Personne ne nie que l'étude des Védas a déjà rendu de grands services et en rendra certainement encore ; mais je ne puis partager l'opinion que le Véda et l'Avesta soient identiques. Malgré les nombreuses analogies qui doivent présenter le langage et les mœurs chez les Hindous et les Eraniens, qu'ils ne formèrent primitivement qu'un seul peuple, les points où le Véda et l'Avesta diffèrent l'un de l'autre sont plus considérables en nombre. Les deux livres, du reste, renferment des morceaux qui appartiennent à diverses époques et diffèrent donc grandement quant à leur valeur ; la flexion est presque identique dans ces deux langues, le vocabulaire l'est souvent aussi, mais il est un certain nombre de mots qu'on ne peut expliquer moyennant le sanscrit. Toutefois la différence principale gît dans les conceptions et les idées exprimées par l'un et l'autre (1). Dans le Rig-véda les conceptions sont fraîches et vives ; un grand amour de la nature s'y manifeste dans une poésie énergique et naturelle (2), tandis que dans l'Avesta il règne un genre sévère, une manière presque mélancolique de comprendre

(1) Cf. P. de Lagarde : *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1883, p. 258.
(2) Cf. Kaegi : *Der Rigveda*, 2e édition, p. 6, 36.

la vie, ce qui a certainement sa raison d'être dans les conditions physiques du pays éranien où se manifestent les contrastes les plus forts du désert et de la fertilité, de sources vivifiantes et de solitudes de sable, du froid glacial et de la chaleur tropicale. Les Dévas, ces dieux augustes de lumière vers lesquels le peuple védique tournait ses regards empreints de vénération, sont devenus chez les Eraniens de malins esprits dont les actions ténébreuses et malignes font trembler l'homme de crainte. Un dualisme aussi bien déterminé que celui que forment Ahuramazda et Anromainyus de l'Avesta, ne se voit nulle part en dehors de l'Avesta. Divers génies des Védas se retrouvent dans l'Avesta soit sous un autre nom, soit avec une autre valeur. Le culte des génies Fravashis, semblable en bien des points à celui des Romains, s'est développé chez les Eraniens, et surtout ici de la manière la plus originale et la plus parfaite, tandis que chez les Hindous nous n'en trouvons pas la moindre trace.

En présence de ces faits, on est en droit, à mon avis, de soutenir que le peuple avestique a suivi, pour son développement intellectuel et religieux, une autre voie que le peuple védique, qu'il a donné un cachet spécial à sa civilisation dont l'Avesta nous représente, toujours même dans les débris de sa forme actuelle, une image fidèle en ses grands traits. C'est donc avec raison que Paul de Lagarde dit à un endroit : Si les paroles sont védiques, le sens, les idées sont *éraniens*. C'est avec autant de raison que Darmesteter dit dans son introduction à la traduction du Vendîdâd, page 28 : « The Veda is not the past of the Avesta, as the Avesta is the past of tradition; the Avesta and Veda are not derived from one another, but from one and the same original, diversely altered in each, and, therefore, there are two stages of variation between them; whereas from the Avesta to tradition there is only one. » S'il en est ainsi, nous sommes forcés d'*expliquer l'Avesta par l'Avesta*, mais sans y introduire des idées védiques. Malgré tout cela je ne me refuse pas à reconnaître la haute importance du sanscrit pour l'exégèse de l'Avesta. Je suis entièrement d'avis que le sanscrit, spécialement la langue des Védas, doit servir à un contrôle minutieux, spécialement dans les questions grammaticales.

Ce n'est point tout; dans l'explication de l'Avesta, il faut consulter les dialectes éraniens apparentés, surtout le persan moyen et le persan actuel, tout en observant rigoureusement les lois reconnues de la permutation des lettres. En effet, pour comprendre le grec moyen, il faut souvent recourir jusqu'au latin — comme par exemple on ne comprendra pas le grec ἐξουσία sans le latin *potestas*, et l'expression grecque ὕπατος sans le mot latin *consul*. De même le sens de la racine *shu* dans l'Avesta doit se déduire du verbe *shiyu* employé souvent dans le vieux perse avec la signification de *marcher* et du nouveau persan شدن *shudan*, qui se retrouve encore avec le sens de *marcher* maintes fois chez Firdousi et toujours dans le Parsî. De la même façon, le mot vieux perse *shiyâti* nous révèle une racine *shiyâ* qui paraît sous la forme *shâ* dans l'Avesta; par conséquent *shâiti* de l'Avesta est identique avec *shiyâti* et le néo-persan شاد doit être rangé sous ce titre (cf. Spiegel, l. c. p. 608). Il est certain qu'une étude approfondie des différents dialectes et surtout de la langue néo-persane, si riche en formes, éclaircira encore bien des points obscurs de la grammaire et de l'exégèse de l'Avesta, puisqu'on peut déduire une grande partie de l'ancienne langue éranienne des formes du néo-persan en observant les lois des lettres. Je renvoie pour cela à P. de Lagarde : *Contribution à la lexicographie bactrienne*, aux *Gesammelte Abhandlungen*, du même, p. 147-295 et aux *Symmicta*, I et II, de cet auteur. Celui qui étudie le *Shâhnâmeh* de Firdousi, trouvera beaucoup de points de comparaison entre les légendes héroïques que cet auteur a recueillies, et les divers Yashts du Khorda-Avestâ. Récemment encore, J. Darmesteter a parcouru, avec beaucoup de succès, à mon avis, ce domaine d'études (1) dans la première partie du second tome de ses *Études éraniennes*, Paris 1883, en montrant un grand nombre des noms de la légende historique de l'Avesta dans le *Shâhnâmeh*. La philologie avestique a encore cela de commun avec la philologie classique, qu'outre les langues éraniennes et aryaques qui occupent nécessaire-

(1) Cf. les critiques de F. Justi dans *Deutsche Litteraturzeitung*, n° 23, p. 806 sq. et de *Bartholomae* dans *Literaturblatt für oriental. Philologie*. I Heft p. 11-20.

ment le premier rang, elle doit recourir aux langues non aryaques et chercher quelquefois des renseignements chez les auteurs anciens. De même l'étymologie et la linguistique doit aider fidèlement la philologie avestique, parce qu'elle peut donner beaucoup d'indications à l'éraniste, mais elle ne doit pas se poser comme autorité despotique et souveraine maîtresse dans un domaine d'études où il reste des droits incontestables et naturels à la partie individuelle de l'étude. Loin de là qu'elle soit toujours restée dans les limites que la nature lui impose. Pour ce dernier point, je rappellerai ici les paroles si justes de feu M. Schleicher, d'impérissable mémoire, reproduites dans la préface de l'écrit de Joh. Schmidt : *Die Wurzel ak*, p. VI, 55 : « En essayant d'expliquer l'étymologie d'un mot donné, on tombe facilement dans l'erreur consistant à donner une valeur exagérée à une opinion subjective et de se plaire dans un jeu d'esprit qui n'a rien de commun avec la vraie science ; car jusque maintenant nous manquons encore de la plus grande partie des données scientifiques qui sont absolument nécessaires pour conduire sûrement l'étymologie... Il en est surtout ainsi de la fonction des mots, de la signification fondamentale des racines et de leur modification générale dans le cours de la vie d'une langue — là règnent encore la plus grande incertitude et un manque déplorable de méthode. Combien n'est-il pas facile de supposer des significations et des transitions de signification, et combien n'est-il pas souvent difficile de prouver leur existence réelle ! Quant à la théorie des significations, on n'a presque pas encore établi de lois objectives ; chacun procède ici à son gré. »

Si, après avoir appliqué tous ces moyens de secours énumérés, on trouve encore des mots et des endroits qui, comme l'énigme du sphinx, attendent leur Œdipe, il faut ou laisser une lacune en avouant son impuissance ou recourir aux conjectures. Il est clair qu'on ne saurait établir des règles certaines pour ce dernier cas. Mais on peut toujours dire qu'on doit appliquer à l'Avesta les principes qui ont cours en fait de philologie classique. Celui donc qui veut s'appliquer ici à la critique conjecturale, critique qui ici comme partout ailleurs demande avant tout un grand nombre de connaissances et beaucoup de talent, doit préalablement

étudier l'Avesta complètement, en tous sens, posséder une science approfondie du sanscrit, du pehlevi et des langues éraniennes et être très versé dans la philologie comparée. Mais la science et la perspicacité elles-mêmes ne suffisent pas à donner une bonne conjecture ou, pour mieux dire, à bien corriger. Souvent l'influence isolée de ces deux facteurs est la cause qu'une conjecture n'atteint pas son but. Le critique doit aussi tenir compte de la chance et du hasard. Il y a des heures heureuses où la divination s'enflamme tout d'un coup, éclaire l'obscurité du texte corrompu et arrache le vrai à son enveloppe, des heures heureuses où, comme dit M. Naeke, Minerve tout armée sort de la tête de Jupiter. Après avoir déterminé avec certitude où se trouve la faute qui nous cache la vérité, la *diva critica* doit résoudre l'autre partie de sa tâche, savoir convaincre par une *argumentation précise et serrée* que l'on a trouvé le vrai. Or le vrai se trouve par de bonnes prémisses et une bonne conclusion. Il faut surtout se mettre en garde contre les prémisses incertaines. Il est clair qu'une démonstration complète n'est pas toujours possible dans tous les cas ; si l'obscurité persiste, il faut chercher des conclusions qui, par leur combinaison ingénieuse, offrent un certain degré de certitude critique ; on y arrivera par une combinaison de nombreuses vues dont la source est encore la science et dont la valeur se compte d'après le génie du critique qui les propose, génie inséparable de la perspicacité et de la dialectique critique.

Voilà à peu près les principes que j'ai suivis dans l'exégèse de l'Avesta. Ce ne sont pas de nouvelles règles, mais les anciens principes, connus de la philologie classique et, si l'on veut le dire ainsi, ce sont ceux que suit l'école traditionnelle en face de l'école comparative. Les principes différents de ces deux écoles nous donnent l'explication de ce fait que non seulement les traductions de l'Avesta diffèrent d'après l'une ou l'autre méthode, mais aussi de l'impossibilité presque absolue où se trouvent les adversaires de s'accorder un jour. La même contradiction se rencontre dans le domaine de la critique du texte, comme dans celui de la grammaire et du lexique ; aussi longtemps que chaque parti procédera en ces différentes choses d'après des principes différents les traductions différeront aussi. Ajoutons encore

que les deux partis, tout en suivant leurs principes, ont rendu des services signalés à la science, et paraissent ainsi avoir des titres suffisants pour se maintenir fermement sur leur terrain particulier (Cf. Darmesteter, l. c. p. XXIX). Mais les deux partis sont unanimes en *un* point, c'est à dire en ce qui concerne *l'amour de la vérité* qui les anime tous les deux. C'est pour cela que nous pouvons avoir plein espoir que le zèle déjà couronné de succès dans son application à l'exégèse de l'ancien livre religieux des Eraniens, la bible des Parses, les efforts réunis de tant d'intelligences d'élite, bien que de vues très différentes, ouvriront de plus en plus le livre si longtemps fermé de l'Avesta et tout en en développant, en en perfectionnant l'intelligence par la critique et l'exégèse, le rapprocheront de plus en plus de sa forme primitive.

Iena, 12 janvier 1886. EUGÈNE WILHELM.

LE BANDEAU SACERDOTAL
DE BATNA.

La lame d'argent *(lamina splendens)* de Batna en forme de diadème ou de bandeau sacerdotal (voire de bracelet), conservée au musée de Constantine (1), a donné lieu à une savante dissertation de M. Ph. Berger sur la trinité carthaginoise, publiée dans la *Gazette archéologique* de 1879-80. Déjà, en 1863, elle avait occupé quelque peu M. Cherbonneau et, d'une manière incidente (2), le docteur Judas, en 1861. Mais comme un monument antique ne vieillit pas, il n'est pas trop tard de revenir à celui-ci, et j'y reviens.

Disons d'abord, avec les propres paroles de M. Berger, que « c'est une lame en argent, qui a, dans sa plus grande largeur,

(1) V. *Album du Musée de Constantine*, 1863, 2e cahier, p. 18, pl. XXX.

(2) Je dis incidente, parce que l'explication de Judas ne porte, relativement à notre monument, que sur les symboles qu'il a de commun avec les stèles qui faisaient le sujet principal de l'étude du savant sémitiste, (V. *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, 1861, p. 51 sqq.).



0.35, sur une épaisseur de 0.002. Elle est fruste, et nous n'en possédons que deux fragments, mais qui nous permettent d'en déterminer la longueur totale. Elle était longue de 25 centim., et présentait un renflement au milieu et aux deux extrémités. Toute la partie centrale de cette lame est occupée par un cartouche très-allongé, qui est recouvert de figures disposées symétriquement, en allant du milieu vers les extrémités, de telle sorte que les deux moitiés du bandeau présentent deux séries d'images parallèles, autant qu'on peut en juger par ce qui en reste. » Quelques-uns de ses analogues, dont le musée de Cagliari possède un certain nombre, avaient déjà été décrits par Castello, des princes de Torremuzza, en 1784 (1), et par le savant et regretté baron de Maltzan, en 1869 (2).

Cela dit, je passe immédiatement à l'interprétation de la longue série des symboles qui se déroule sur la plaque, et dont le croquis ci-joint suffit pour donner une idée sommaire. Certes, la critique ne trouve rien à reprendre dans les explications de mon savant confrère ; mais pour les accepter avec les arguments sur lesquels il les appuie, il faudrait préalablement croire comme lui que l'*unique* motif du registre est la trinité carthaginoise et, subsidiairement, la représentation plastique de la cosmogonie punique. Dans l'intention de l'auteur du monument, il s'agit sans doute uniquement de la représentation d'un mythe local, mais de même qu'au fond d'une foule de mythes on démêle des faits qui se rattachent aux origines de l'humanité, de même je vois percer sur l'arrière plan du tableau qui se déroule le long de notre bandeau cette tradition primordiale que nous donne, sous une forme littéraire adaptée à l'humaine mesure, le chapitre III de la Genèse : j'ai nommé la tradition de la chute.

Personne ne pourra nier qu'on ne la retrouve, toujours à l'état de *disjecta membra*, tant chez les Sémites et Kouschites que chez les Indo-Européens. Chacune de ces races l'a variée dans la forme ; elle en a même parfois altéré le fond

(1) *Siciliae veterum Inscriptionum collectio*, p. 325, Panormi, 1784, fol.

(2) *Reise auf der Insel Sardinien*, p. 580, sqq., pl. 2 ; cf. p. 91 ; Leipzig, 1869.

jusqu'à la méconnaissance, suivant les convenances de son tempérament religieux ou ethnographique, et à l'époque de la basse mythologie orientale, qui est celle de notre monument, on y a mêlé les types gréco-romains susceptibles de faire figure sur la souche antique.

Ce qui m'a tout d'abord frappé dans le groupe qui occupe la partie centrale du bandeau ou bracelet, ce sont deux serpents enroulés sur des troncs d'arbres ou des pieux plantés aux côtés, à droite et à gauche, de deux bustes dont le caractère divin est manifeste et entre lesquels il y a une étoile dans laquelle on voit un petit globe. Ce n'est pas le souvenir de l'*atew* (diadème) du dieux égyptien Kneph, une des formes d'Ammon, ni celui du serpent de Moïse, ni du Surmubal phénicien, etc. etc., qui ont attiré mon attention sur ces deux symboles ; je savais que ces serpents-là se présentent tout autrement (1). Ils sont, qu'on me permette l'expression, des exaltations au sens matériel comme au sens religieux, tandis que ceux de notre monument valent par de tout autres attitudes. Il est visible en effet que la signification de celui à gauche est dans le mouvement qui approche sa tête de l'oreille de la femme, de même que l'autre tire son importance de ce qu'il vise la bouche de l'homme, de sorte que l'un semble dire : Ecoute, et l'autre : Mange. — Qu'est-ce donc ?

Relisons les v. 1 et 6 du chap. III de la Genèse. Ils nous disent que le serpent qui comme on sait possède le pouvoir d'hypnotiser et d'attirer ses victimes ; que le serpent pour séduire la femme s'adressa au sens de l'ouï et que, pour séduire l'homme, la femme devenue en quelque sorte serpent elle-même (en égyptien le serpent sert à écrire le mot déesse) (2), la femme fit appel au goût de son com-

(1) En effet, le serpent (*uræus*) est l'attribut de Kneph comme roi-créateur (V. ses images au Louvre, salle des dieux, armoire A. (cf. Maltzan, *Reise auf der Insel Sardinien*, p. 228), et quant au serpent de Moïse, il n'est pas sûr que ce fût un serpent, le mot *seraph*, שׂרף (*Num.*, XXI, 8) qu'on y rapporte, voulant dire « feu » ou « ardeur ». Il est vrai que l'amplification incombe déjà à l'auteur des *Nombres*, puisqu'il fait faire à Moïse un serpent d'airain, נחשׁ נחשׁת. Les Septante se sont cru autorisés à traduire *seraph* par ὄφις et la Vulgate par *serpentem æneum*. Il n'y a que le targum d'Onkelos qui n'amplifie rien. Il rend exactement le mot par קליא *ignitum*.

(2) Pierret, *Dict. d'archéologie égyptienne*, p. 556, 1875. Cf. *Vocabulaire*

pagnon. Et alors l'oracle s'accomplit : Vous serez comme des dieux : והייתם כאלהים (1). L'oracle parlait par ironie, mais les hommes ne l'entendirent pas ainsi ; leurs ancêtres devinrent dieux pour tout de bon... *in partibus infidelium :* Astarté et Baal à Sidon, Tanit et Hâmân à Carthage et ainsi ailleurs. La déesse prévalait partout sur le dieu. Pour Carthage spécialement, M. Judas l'avait constaté en épigraphiste. Il avait lu dans les inscriptions numidico-puniques que la dame Tanit, surnommée la face de Baal, et le seigneur Baal Hâmân étaient l'une et l'autre les protecteurs en titre de Carthage, mais que Tanit prenait le premier rang (2). Notre monument confirme cette observation : les deux divinités y occupent le centre du régistre, et la déesse y est placée au dessus de son parèdre, relégué à sa gauche. Goethe a poétiquement consacré par un axiome devenu célèbre le fait général de la primauté de l'élément féminin en disant :

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

et c'est sans doute à cause de cela que la lune prête tant à la rêverie sexuelle (3), à la *mondscheintrunkenheit* (Heine); elle est dans toutes les religions le symbole du principe femelle.

Maintenant quant à l'étoile dont on voit la figure entre la femme et l'homme, et qui renferme un petit *globe*, nous l'interprétons au sens que lui donne le récit biblique par la promesse que dans l'avenir la Femme, האשה, rédimera la *terre* ou l'humanité avilie. Avilie par qui? Par la divinité apparente et fallacieuse que lui a value la tentation du serpent. Mais Elle, היא, la rétablira avec éclat dans l'ordre de synthèse qui lui était assigné en principe. C'est par suite de cette conception qu'elle était honorée à Carthage comme *virgo cœlestis*, traversant les immensités de l'espace sur un lion : *quæ te virginem vectura leonis cœlo commeantem percolit*, dit le Carthaginois Apulée (4) ! De son côté, la

hiéroglyphique, p. 290. Le serpent est aussi l'hiéroglyphe du mot « roi ». V. les scarabées surtout.

(1) *Genes.*, III, 5.

(2) V. *Annuaire arch. de Const.*, p. 43, sqq. 1860-61.

(3) Cf. Movers, *das phönizische Alterthum*, II, 1re p., p. 512, sq.

(4) Apuleius, *Métamorph.*, VI,

Syrie ou l'Aram avait annoncé, par un de ses voyants, qu'une étoile sortira de Jacob, qu'un rejeton s'élèvera d'Israël (1). Remarquons que la forme de notre étoile est justement celle qu'on voit sur des monuments assyriens (2). C'est donc avec une parfaite entente de la situation qui fait le fond de la représentation que nous étudions sur le monument punique, que l'artiste y a placé le symbole de la régénération du monde, représenté par le globule, entre la femme et son allié.

Mais si le mythe nous jette par l'étoile et le globe qu'il entoure, dans un avenir lointain — *heu ! quis victurus est quando ista faciet Deus ?* (3) — il nous ramène par les deux symboles qui, à droite et à gauche, sont enregistrés après les serpents, au temps où se place l'acte accompli à l'instigation du κακοδαίμων. Le châtiment des coupables, dont le récit génésiaque charge des génies ailés et leur lame flamboyante (4), est dévolu, dans notre monument, à deux personnages ailés fort expressifs. Ils sont assis, celui de gauche sur une chèvre, celui de droite sur un bélier et brandissent vers les deux divinités un instrument qui, dans la main du premier, a la forme d'un glaive, dans celle du second, la forme d'une verge. M. Berger voit ici des amours ; c'est juste dans un sens, car les chérubins aussi sont des amours ; seulement ce sont des amours vengeurs et, par suite, les gardiens de la majesté divine (5). La mythologie classique les connaît ainsi sous les désignations de *deus ultor* et d'Antéros (6).

Mais pourquoi ces agents de la justice divine chevauchent-ils ici sur une chèvre ou sur un bélier ? Le récit biblique nous laisse là-dessus en plan ; mais peut-être que la mythologie grecque nous pourra fournir une explication.

Quant à la chèvre d'abord, il est certain qu'elle convient

(1) *Num.*, XXIV, 17.

(2) V. la planche de Lajard ap. Maltzan, *l. c.*, p. 231. Cf. Lajard, *Recherches sur le culte de Mithra*, pl. XXVI, n° 7 ; XXVI, n° 8 et al.

(3) *Num.*, XXIV, 20.

(4) V. *Gen.*, III, 24 ; cf., *Exod.*, XXV. 20 ; XXXVII, 7, 9 ; III, Reg., VI, 24 ; VII, 27 ; VIII. 6 sq.; II *Paral.*, V. 7, sq. Ezech , X, 4, 16 ; XI, 22.

(5) Cf. I *Sam.*, IV, 4 ; II *Sam.*, V, 2, al.

(6) Ovid., *Metam.*. XIV. 750 ; Pausanias, I, 30, 1.

à l'amour par son caractère capricieux et batailleur. Puis, cet animal était le symbole doctrinal de celui qui réprime et bannit tous les maux, qui ressuscite même les morts : καὶ ὅτι ἀνίστησι τεθνεῶτας (1). On était conduit sans doute à cette application esculapienne par l'observation que la chèvre aime l'air pur des montagnes, le vent vivifiant qui y souffle et l'eau claire et salubre qui jaillit des rochers. Par conséquent, on attribuait à Esculape, dont les sanctuaires étaient généralement situés sur de hauts et clairs lieux (2), le surnom d'αἰγλάης (3) (cf. αἰγγήεις), qui se rapporte évidemment à αἴξ chèvre. Mais pour guérir à fond, il faut couper le mal, et voilà, outre la raison mythologique, une raison toute spéciale qui nous explique le glaive, le large couteau à façon orientale, c'est à dire courbé, que tient le génie qui monte la chèvre.

Maintenant quant au bélier, on sait qu'il est dans tous les rites anciens le symbole de l'expiation et, par suite, celui de la réconciliation. C'est l'oblation du Seigneur, une hostie dont l'odeur lui est très agréable et qui le rend favorable au suppliant (4). La nature ardente de l'animal, qui en fait aussi le symbole de l'ardeur (5), l'approprie on ne peut mieux à l'acte d'expiation par lequel il intervenait également chez les Grecs, dans les cérémonies lustrales surtout et dans les sacrifices réconciliateurs (ἀποδιοπόμπησις, consacrés à Jupiter irrité, Ζεὺς Μαιμάκτης) (6). En suivant ces données, on s'explique très bien que les Kouschites aient pu faire de la tête du bélier celle de leur Jupiter appelé Ammon (7), le même absolument que le Baal Hâmân punique. On se rend compte aussi, pourquoi l'instrument du châtiment que présente le génie assis sur le bélier, devait être une verge. C'est ainsi que Moïse, comme vengeur de Dieu,

(1) Pausanias, II, 26, 4, sqq.

(2) ἐν τόποις καὶ καθαροις καὶ ὑψηλοῖς ἐπιεικῶς ἱδρυμένα. (Plutarch., *Quaest. rom.*, XCIV)).

(3) V. Hesychius, Αἰγλάης · ὁ Ασκληπιός.

(4) V. *Exod.*, XXIX, 18, 25, 33. Cf. *Lev.*, V, 15 sqq.; *Num.*, VII, 39-88.

(5) Pierret, *Dict. d'archéol. égypt.*, p. 93.

(6) V. Lobeck, *Aglaophamus*, § 23,

(7) Ἀπὸ τούτου κριοπρόσωπον τὤγαλμα τοῦ Διὸς ποιεῦσι Αἰγύπτιοι, κ τ λ. (Herod. II, 43, 3 sq.).

porte à la main la verge (1) qui valait la lame flamboyante du Chérub.

Revenant au côté gauche du monument, nous y voyons enregistré, après le génie sur la chèvre, une succession de neuf symboles dont la plupart, nous le pouvons dire *a priori*, doivent se rapporter à la femme : elle en est le chef de file. Ce rapport est tout d'abord évident par la figure qui se présente en premier, à savoir, une femme absolument nue. Ses cheveux sont partagés par une raie qui donne sur le milieu du front, et de chaque main elle en soulève les longues mèches façonnées en forme de cornes. Cela, joint à la coupe de la face, imprime à l'ensemble de la tête le caractère d'une tête d'antilope nubienne *(antilope leucoryx)*, et contribue à augmenter ce qu'il y a de provocant ou même d'impudent dans la pose avec laquelle se présente cette créature. Comme c'est tout le contraire de l'attitude que la Bible fait prendre à la première femme et à son époux après qu'ils eurent mangé du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, nous avons ici une autre conception. Elle est d'ailleurs motivée. En effet, si le caractère des doctrines bibliques exigeait que la femme eût honte de sa nudité et s'empressât de se couvrir devant son Dieu et son maître (2), le caractère naturiste du paganisme au contraire voulait qu'elle fût glorieuse des charmes de son corps et que, par suite, elle les étalât au grand jour. Et continuant dans cet esprit, le mythe couschite accolle à la femme, le symbole du libertinage, le pigeon (3). Dans la mythologie grecque aussi le pigeon est souvent placé à côté de la déesse de l'amour physique et vénal, Ἀφροδίτη πρᾶξις (4), dont l'autel est, bien à propos, voisin de celui de la Fortune : πλησίον δὲ τοῦ τῆς Ἀφροδίτης ναοῦ Τύχης ἐστὶν ἱερόν (5).

Mais de même que l'excessive lubricité du pigeon n'empêche pas son étonnante fécondité (6), de même aussi la femme libre est une pépinière humaine, et ce fait est enre-

(1) *Exod.*, IV. 20 : Portans virgam Dei.

(2) *Gen.*, III, 7 sq.

(3) V. d'Orbigny, *Dict. d'hist. nat.*, XI, p. 58 ; 1872.

(4) Pindari *Fragm. selecta*, 133, éd. Dissen 1830.

(5) Pausanias, *Attica*, I, 43, 6.

(6) D'Orbigny, *l. c.*, p. 50.

gistré sur notre monument, entre la femme et le pigeon, par une grenade, le fruit qui a toujours passé chez les Orientaux comme chez les Grecs pour le symbole de la fécondité. L'interdiction d'en manger, défense qui concernait nommément ceux qui se préparaient à la fête de Cérès, dite les Thesmophories, signifiait la chasteté et l'abstinence (1). La déesse de l'amour passait pour avoir introduit la grenade à Cypre, son séjour préféré (2), et le Cantique des Cantiques la nomme dans l'esprit de cette donnée avec les fruits de ladite île. « Vos plants, dit le royal berger à son amie, forment un jardin de pommes de Cypre. » Ces pommes, le texte les appelle des pommes puniques. et comme rien ne plaisait tant aux Orientaux qu'une nombreuse postérité, dont au surplus le texte biblique qui nous occupe contient expressément la promesse et l'accomplissement (3), on en mettait le symbole partout, chez les juifs, jusque sur les colonnes du temple (4), et tout autour du bas de la tunique du grand-prêtre, quand il vaquait aux fonctions de son ministère (5). Le symbole n'était pas non plus inconnu aux Perses (6); toutefois c'est à Carthage qu'on en usait le plus, et c'est même à cause de cela que les Romains appelaient ledit fruit *mala punica*.

La suite des figures nous fait noter un vase, puis un cône qui pénètre dans un corps de femme dont les deux bras levés tiennent, dans la main gauche, un corps rond, un œuf peut-être ou un fruit, comme on le voit chez les idoles de Sardaigne, décrits par Maltzan (7), et, dans la main droite, on ne sait pas quoi.

Le caractère de femme de la figure est indiqué par le disque lunaire de plein cercle qui entoure la tête. On sait que la lune dans toutes les phases était, nous l'avons dit déjà,

(1) Porphyr., *De abstinentia*, IV, 16. Eusebii *Praep. evangel.*, II, 3; ed. Gaisford, I,143 : illae Thesmophoriorum antistitae a comedendis mali punici granis diligenter abstinent.

(2) Eriphus ap. Athenæum, III, 27. edit. Teubner, v. I, p. 153.

(3) V. *Gen.*, I, 28; V, 4.

(4) III *Reg.*, VII, 20.

(5) *Exod.*, XXVIII, 33, sq., XXXIX, 22, sqq.

(6) V. Herod., IV, 143.

(7) Ouv. c., p. 104, sq.

le symbole par excellence de l'élément féminin. Quant à l'ensemble de cette figure composée, il fait l'effet de l'acte de jonction du lingam à la yonî auquel les deux bras étendus impriment un cachet orgiastique très prononcé.

Le symbole de la pierre conique revient souvent sur les monuments de Carthage, ainsi qu'on peut s'en convaincre par l'inspection de ceux qui sont au Louvre (salle *Phénicie*). Sur plusieurs même le cône est flanqué d'un arbre de la même forme que celle qu'il a sur notre monument et qui vient à la suite du cône. On l'a pris pour un caducée; nous allons discuter la question, mais auparavant arrêtons-nous encore quelques instants à la pierre conique. Conjuguée, comme ici, avec une forme humaine qu'elle pénètre profondément avec sa pointe, j'avoue n'en avoir pas encore vu.

Un élément humain se méle, il est vrai, à la légende arabe sur la pierre noire qui est incrustée dans la Kaaba de la Mecque. Elle parlait jadis et saluait le prophète toutes les fois qu'il sortait du temple par un « *salam ja Rasul Allahi* (1), bien accentué. Mais ce mythe ne nous est d'aucun usage ici. Le culte de la pierre était d'ailleurs des plus répandus et il l'est toujours. Pour les Grecs, chez qui les pierres naturelles, ἀργοὶ λίθοι, primaient encore sous le rapport religieux, dans la période de la civilisation la plus développée, les pierres taillées par la main d'un Phidias ou d'un Praxitèle, les preuves se trouvent en abondance surtout dans le long ouvrage de Pausanias (2); on en trouve même chez Tacite, quand, par exemple, il mentionne une pierre conique qui, dans le temple de Vénus, à Cypre, était adorée comme la déesse en personne (3). Chez les Germains, il y avait les *irminsûli*, colonnes grossières en bois, mais aussi en pierre, là où le terrain s'y prêtait, et on sait qu'ils rendaient à ces fétiches des honneurs divins.

Si les personnages bibliques ne poussaient pas le culte de la pierre jusqu'au fétichisme, ils allaient au moins jusqu'à voir dans la pierre l'habitation symbolique d'Elohim, בית

(1) « Salut, ô prophète de Dieu! » (Maltzan, *Wallfahrt nach Mekka*, II, 213).

(2) V. entre autres II, 9, 6; III, 22, 1; VII, 22, 4; IX. 24, 3; 27, 1; 38, 1.

(3) Tacit., *Hist.*, II. 3.

אלהים (1), leur créateur. Dans l'origine cependant, cela résulte d'un passage de Josué (2), les ancêtres du peuple élu ont dû eux aussi s'adonner au culte fétichiste de la pierre, et plus tard encore un prophète ne croit pas inutile d'exhorter les Hébreux de s'abstenir de Béthel (3). On devait en effet d'autant plus facilement revenir au fétichisme de la pierre que par suite du rite de l'onction, le symbole de la fécondation, que nous voyons, par exemple, Jacob appliquer à son *béthel* (4), on était toujours en danger de confondre le récipient avec le contenu. Cette confusion n'a jamais pu être complètement évitée chez les Phéniciens, chez les Grecs et chez les Romains. Théophraste et Lucien (5) raillent le fétichisme des pierres onctuées, mais Apulée, qui était citoyen de Carthage, n'entend pas moquerie sur ce point. On le voit bien par le reproche qu'il adresse à un de ses concitoyens, de n'avoir jamais vu chez lui une seule pierre arrosée d'huile, *lapidum unctum* (6). Le petit vase au corps arrondi et au col long et étroit qu'on voit à côté du cône, au dessus du pigeon, nous dit en effet que les Carthaginois tenaient à avoir des bétyles (7) oignés, et on ne saurait douter que

(1) *Gen.*, XXVIII, 22.

(2) Trans flumen (Euphrat) inhabitarunt patres vestri ab initio, Thara pater Abram, et pater Nachor, et servierunt diis alienis (Jos. XXIV, 2). A ce propos, je dirai que la candeur d'un de mes critiques s'est effarouchée de ce que dans mon *Histoire des rois Mages* j'avais fait remarquer l'idolatrie des ancêtres d'Abraham. Evidemment, ce critique avait besoin d'un supplément d'instruction biblique. Il y a des personnes qui croient naïvement que les patriarches devaient être sans tache. Il est clair qu'elles n'ont lu la Bible que par extraits expurgés.

(3) Amos, V, 5.

(4) *Gen.*, XXVIII, 18.

(5) Theophrast., Fragm. II, *de Lapidibus*, VII; col. Did. — Lucian., *Pseudo-mantis*, XXXII, 30.

(6) Apuleius, *Apologia*; *id. Florides*, I.

(7) Scaliger (*Animadversiones ad Eusebium*, p. 198 sq.; 1606, fol, Lugd. Bat.) est d'opinion que l'étymologie de βαίτυλος est donnée par le *beth-el* biblique. Welcker aussi est de cet avis. (*Griech, Götterlehre*, II, 229). D'autres cependant prétendent « que l'identification usuelle de bétyle avec bethel est tout à fait inadmissible. » Ainsi, J. Halévy dans la *Rev. de l'hist. des religions*, IV, p. 392, Je n'en crois rien. Au fond, la chose est indifférente. Que l'identité de ces mots existe ou non, ce qu'ils désignent l'un et l'autre est le culte de la pierre douée d'une vie divine.

notre vase ne soit une ampoule contenant l'huile, le symbole, répétons-le, de la semence fécondante.

A la suite du cône vient un symbole qu'on donne pour un caducée. C'en est un sans doute dans le système d'interprétation de M. Berger, mais quant au mythe auquel nous appliquons tout le registre du bandeau, nous n'avons que faire de la baguette de Mercure. On voit par un passage de l'hymne à Mercure que le caducée est d'origine et de signification essentiellement grecques. Apollon investit dudit bâton un dieu pélasgique et, spécialement, arcadien (1). Il est vrai que la mythologie couschite connaît le caducée, mais il y a une toute autre forme, à savoir celle d'une crosse. Voyez d'ailleurs la description qu'en donne Macrobe (2). Or notre symbole n'a pas cette configuration, et il n'a pas non plus la forme première du caducée, un simple bâton de berger bifurqué au bout et orné d'un nœud (3). Deux branches qui surmontent la tige, au dessus de deux branches écourtées en tronçons, infléchissent au milieu l'une vers l'autre, puis s'écartent pour s'arrondir de nouveau jusqu'à ce qu'elles se joignent sans cependant fermer le cercle. On dirait la forme rudimentaire d'un arbre. La structure sommaire du feuillage est parfaitement rendue par les deux cercles incomplets, dont l'inférieur est moins expansif que celui qui forme la couronne du feuillé. J'incline donc à penser que nous avons encore ici, comme sur les stèles de Carthage mentionnées plus haut, un symbole qui rentre dans la sphère du mythe paradisiaque, c'est à dire que je vois dans ce prétendu caducée l'arbre de la connaissance du bien et du mal, עץ הדעת (4), si fatal aux premiers humains, mais sans lequel le monde aurait péri d'ennui...

Rien du reste ne cadre mieux avec les symboles déjà expliqués. L'arbre de la science qui va à la mort, en oppo-

(1) V. *Hym. in Mercurium*, 227, sqq., 528-532. — Cf. Herod., II, 51. — Pindar., *Olymp.*, VI, 70 sqq. — Pausan., VIII, 17.

(2) V. Macrob., *Saturn.*, I, 19.

(3) D'après Gerhard (*Auserlesene Vasenbilder*, I, 75, pl. XVII, XLVI) la représentation plastique la plus ancienne du bâton de Mercure dans ses fonctions premières de berger, νόμιος, seraient des cornes de bœuf accouplées et superposées.

(4) *Gen.*, II, 9, 17; III, 3, 6 sqq.

sition avec l'arbre de la vie, עץ החיים, devait faire suite au symbole qui représente la déviation du sentiment religieux par le culte de la chair, l'idolâtrie.

On sait la grande place que le culte des arbres tient, avec celui des pierres, dans toutes les mythologies, et que ce culte, se confondant avec celui de la Mère-Nature, Μᾶ ou Ἀμμάς (1) qui est conséquent à l'acte que représente notre mythe, fut toujours orgiastique, c'est à dire sauvagement sensuel. Il est aisé de s'en convaincre par la description qu'Apulée nous a transmise d'une de ses scènes et à la suite de laquelle il s'écrie : *Nec diu tale facinus meis oculis tolerantibus* (2) *!*

Passons, et arrivons au symbole suivant, qui consiste en une tige surmontée d'un croissant dans lequel est placé un corps sphéroïde. Je crois reconnaître dans cet emblème l'expression plastique de l'assujétion et de la domination universelle qu'Elohim assure à l'homme (3), et dont la promesse ne lui est pas retirée après la chute. Ce symbole est d'ailleurs on ne saurait mieux à sa place dans un monument de Carthage, la ville qui, favorisée par sa situation et l'esprit d'entreprise de ses habitants, tendit de bonne heure à s'emparer des terres et des mers que ses vaisseaux pouvaient atteindre. Rufus Avienus, qui a peut-être le mieux connu les annales puniques les plus anciennes, nous dit que les expéditions maritimes des Carthaginois pénétrèrent si avant dans l'Océan atlantique au nord et à l'ouest que, d'un côté, un manteau de brouillards impénétrable et, de l'autre, des champs de fucus couvrant les eaux comme une croûte, purent seuls les arrêter (4). Mais sur quoi pouvait se fonder l'ambition de Carthage d'englober dans sa domination la terre entière, sinon sur la croyance que la terre est ronde, ainsi que depuis Aristarque de Samos, depuis le 3me siècle avant notre ère, on avait commencé à le comprendre (5) ?

(1) V. Hesychius, s. v. ; — *Philosophumena*, p. 96, ed. Miller. Cf. Nonnius, *Dionysiaca*, XIV, 25; XXX, 145, sq.

(2) *Metam.*, VIII.

(3) *Genesis*, I, 28.

(4) *Oræ maritimas*, 117, sqq.. 384, sqq., 409, sqq.

(5) Plutarch., *de Face et Orbe lunae*, VI, 3 : posuisset cœlum quiescere, terram per obliquum evolvi circulum, et circa suum versari interim axem.

Le symbole de la thalassocratie ou de la domination universelle a donc pu prendre sur les monuments carthaginois la forme sphérique qu'on lui voit ici et qui était la seule dont dépendait la possibilité du succès. Pour concevoir la conquête du monde, il fallait savoir au préalable qu'on pouvait en faire le tour.

Mais que peut vouloir dire le croissant fiché sur un bâton? Je pense que l'artiste a voulu indiquer par cette figure non la lune, mais le ciel immobile dans lequel se meut la terre qu'il porte dans son sein. Le lointain précurseur de Copernic, nous venons de le dire, avait eu l'intuition du système de la mécanique céleste.

Je passe à l'avant dernier symbole, qui est un œuf. Voilà la première figure réellement cosmogonique parmi toutes celles qu'enregistre notre bandeau. L'œuf est le symbole du monde, *mundi simulacrum* (1), fécondé par le rouâh Elohim dans le récit quelque peu dissimulé de la genèse déjà cité (p. 367). Il est le même que celui dans lequel naquit Brahmâ le démiurge (2); le même que celui que la nuit engendre dans les doctrines orphique et dionysiaque (3); le même enfin d'un certain nombre d'autres cosmogonies, depuis la Finlande jusqu'au Mexique. Sa présence détonne parmi les symboles qui se déroulent sur le monument; cela prouve que l'artiste qui l'a ciselé n'avait pas du tout conscience de la signification fondamentale de son tableau. Il perdait de vue dans la succession de ses types les données du mythe primitif, et sans doute qu'il croyait de bonne foi illustrer quelque cosmogonie de la religion de son pays. Je suppose qu'on se servait de son art pour supplanter par des symboles à double sens un ordre mythologique primordial, et cet ordre se dérobait ainsi aux regards comme des effluves de sable cachent à la vue les empreintes qu'ont laissées sur le sol vierge le passage des êtres qui l'habitaient en premier lieu. Pour que ces empreintes reviennent au jour et révèlent au paléontologiste l'existence d'êtres ignorés, il faut que la géologie les

(1) Macrob., *Satur.*, VII, 16.

(2) *Mânavadharmaçâstra*, I, 9. sqq.

(3) Aristoph., *Aves*, 695. — Plutarch., *Quaest. conv.*, II, 2, 10; ib. 3. 11 sq.

devine sous l'enveloppe qui les couvre, et nous y avons tâché, *mutatis mutandis*.

La figure qui suit l'œuf et qui termine de ce côté comme aussi de l'autre le cartouche dans lequel le tout est enfermé, n'a aucun rapport avec les images mythologiques qui précèdent; c'est un dauphin qui est là comme une marque de fabrique nationale. De l'espèce commune extrêmement répandue dans la Méditerranée, le domaine spécial de Carthage depuis une haute antiquité jusqu'à l'issue de la première guerre punique, le dauphin de notre bandeau atteste la provenance carthaginoise du monument.

Nous aurions maintenant à expliquer l'autre moitié du registre, mais cette moitié s'étant perdue à partir du génie monté sur un bélier, nous ne savons pas quels symboles elle pouvait contenir. La série ne reprend qu'au lékythe qui fait pendant à l'œuf du côté gauche. On se servait des lékythes pour arroser les choses sacrées. Il se pourrait donc que ce vase est ici pour nous dire, que la hylé, la matière substantielle, a besoin pour se produire comme cosmos, d'être fécondée par un liquide approprié.

Il reste une figure qu'on n'a pas encore expliquée; la dernière. Elle est en dehors du cycle mythologique de la grande enceinte ovale et enfermée, isolée, dans un cartouche circulaire. C'est une tête presque de profil coiffée d'un bonnet (1) et plantée sur un long cou décharné au bas duquel on voit deux excroissances comme des chicots d'ailes. Le tout fait l'impression d'un mascaron qu'on aurait placé là pour préserver le porteur du bandeau des mauvaises influences ambiantes ou survenantes, principalement du malin regard. Dans l'espèce, c'est une sirène déplumée que l'artiste a choisie pour épouvantail. On sait que les sirènes furent déplumées par suite d'un combat de chant malheureux avec les muses (2). En principe, elles n'étaient pas ailées, comme en général les ailes n'ont été attribuées que fort tard aux êtres mythologiques; mais cela est une preuve de plus de la basse

(1) Des sirènes coiffées d'un bonnet ne sont pas rares sur les monuments. (V. Millin, *Nouv. Galerie myth.*, II, pl CXLII, n° 528, éd. 1850.

(2) Pausanias, IX, 34, 3. — Cf. Eustathii *Comment. ad Hom. Iliadum*, I, p. 73; Lips. 1827.

époque où fut confectionné notre emblème (1). Si l'artiste a choisi une sirène dans le but d'épouvante qu'il lui fallait, c'est que c'était le monstre de laideur le plus à sa portée. Les maudites de Cérès (à cause du rapt de Proserpine) résidaient en effet sur les côtes d'une île tout en face de Carthage et que la cité des suffètes avait possédée pendant plus d'un siècle et demi.

Mais voilà, en substance, l'explication que nous semble comporter le bandeau sacerdotal du musée de Constantine. Pour différer du tout au tout de l'interprétation de M. Ph. Berger, elle n'en a pas moins le droit d'être prise en considération ; les mythologues en jugeront.

Ch. Schoebel.

(1) Les sirènes ailées étaient inconnues à l'époque d'Homère, ce qui n'empêche pas Euripide de les y placer. Il fait parler d'elles Hélène : πτεροφόροι νεάνιδες Σειρῆνες. (*Helena*, 167, sq.) Hélène, si notre sujet l'exigeait, nous ramènerait par la sidonienne Astarté (I. *Reg.*, XI, 5, 33) à la Tanit de Carthage, identiques, l'une et l'autre, à Dido errante : *Dido errabat* (*Aen.*, IV, 450 ; cf. I, 628) ; נדידא = דידא. Cf. *Etymologicon mag.* s. v. Διδώ.

DEUX NOUVELLES INSCRIPTIONS VANNIQUES.

M. le Professeur Patkanoff a eu la bonté de m'envoyer la copie de deux nouvelles inscriptions vanniques. La première lui a été envoyée par le R. P. Garegin vicaire arménien de Trebizonde. Il m'écrit à ce sujet : « Cette inscription a été trouvée dans le village de Salahané dans le district kurde de Hennari, à 9 heures de distance de Van. Elle est de 10 lignes dont les 5 dernières ne sont que la répétition des premières. C'est avec beaucoup de peine que je suis parvenu à lire les trois premières lignes. Quant aux dernières il m'a été impossible de les déchiffrer complètement. »

Cette nouvelle trouvaille est d'une valeur considérable; elle appartient au règne commun d'Ispuinis et de son fils Menuas à cette époque où l'on n'avait pas encore inventé les caractères cunéiformes qui combinent les deux caractères séparés *li* et *da*. Elle appartient par conséquent au petit nombre des textes qui nous permettent de déterminer les cas où le suffixe *li* doit remplacer *da*. L'inscription nous fournit en outre un nouveau mot *Kudulani*, et d'autres qui servent à jeter du jour sur certains passages de la grande inscription de Meher-Kapussi.

Je la transcris et traduis de la manière suivante :

1. *Khal-di-i* *e-u-ri-i-e* *Is-pu-u-i-ni-s* *RI-du-ri-e-khi-ni-s*
a Khaldi le Seigneur Ispuinis fils de Sariduris (et
Me-nu-a-s *Is-pu-u-i-ni-khi-s*
Menuas fils d'Ispuinis
2. *Khal-di-e-i* *s'u-s'i* *si-di-is-tu-ni* *Khal-di-ni-ni*
de Khaldis le mur ont restaurés pour les fils de Khaldis
us-ma-si-ni *Is-pu-u-i-ni-ni* *RI-du-ri-e-khe*
les bienveillants appartenant à Ispuinis fils de Sariduris
3. *MAN DAN-NU* *MAN al-s'u-i-ni* *MAN* *Bi-i-a-i-na-hu-e*
le roi puissant le roi des multitudes le roi de Biainas

A

1. [illegible]

2. [illegible]

3. [illegible] [1] [illegible]

4. [illegible]

5. [illegible]

(1) [illegible] à la ligne 6.

B.

1. [illegible]
2. [illegible]
3. [illegible]
4. [illegible]
5. [illegible]
6. [illegible]
7. [illegible]
8. [illegible]
9. [illegible]
10. [illegible]
11. [illegible]

a-lu-s'i *Dhu-us-pa-e* *inani* *te*(1)*-ru-ni* *ar-di-se.*
habitant Tosp la ville On a établi les offrandes.
4. *Ku-du-la-a-ni su-khi-na-tsi-e* *LU-BIRU TUR*
un agneau
Khal-di-e-ni ni-ip-s'i-du-li-ni *GUT* *Khal-di-e*
aux Khaldis un bœuf a Khaldis
5. *Ur-pu-u-li-ni* *GUT-LAT* *Hu-a-ru-ba-ni-e* *LU*
de la châsse un bœuf sauvage au dieu Varubas une brebis
Khal-di-na-hue *BAB* *LU* *Khal-di-na-hu-e*
à la porte de la cité de Khaldis une brebis aux morts du pays
TIL-li-Mes.
de Khaldis.

Il ne nous a point été dit sur quel objet cette inscription était tracée. C'est dommage car cela eut pu nous donner le sens du mot *s'us'i*.

A la ligne 4. *Kudulani* doit désigner une espèce d'offrande et *sukhinatse* est évidemment en rapport avec le pronom *sukhe*. Mais tant que nous ignorons le sens précis du suffixe *tse* nous ne pouvons nous hasarder à traduire ce terme. C'est probablement quelque chose comme « appartenant au pays de celui-ci. »

Nip'sidulini est identique à *nipsidı*, épithète de Khaldis dans l'inscription de Meher-Kapussi. Varubas était sans doute le nom local du Khaldis adoré à *Salahané*. La forme du caractère représentant *hu* ou *u* est digne d'attention.

—

La seconde inscription a été récemment découverte par Mgr Sembadianz sur la colline d'Armavir au bord de l'Araxes (V. mon mémoire sur les inscriptions cunéiformes de Van, p. 652). Elle est gravée sur une pierre rouge et les lignes sont séparées les unes des autres par des traits horizontaux. Cette pierre n'est plus qu'un fragment de la tablette primitive; le commencement et la fin de l'inscription et des lignes sont ainsi perdus. Toutefois ce qui nous reste est important et d'un intérêt véritable. On y trouve en effet deux nouveaux caractères, de plus quelques mots inconnus jusqu'ici, y compris *elmus* année, *tisnu* main droite, et ce nouveau texte éclaire la fin de l'inscription de Meher-Kapussi.

(1) Ecrit *la* à la l. 6.

Comme ce dernier, notre nouveau texte relate les sacrifices offerts à certains dieux. Il est plus récent que l'autre puisque le caractère *li* y est représenté par un signe qui est le produit d'une confusion de ce caractère avec celui de *da*. En outre la conjonction copulative s'y montre sous la forme contractée *u* (au lieu de *ui*) et en deux endroits le déterminatif de divinité est omis devant deux noms de dieux.

Voici comment je lis et traduis ce nouveau texte :

1. *[a-da-]bi-di* *s'u-u-i* *u-li* *ta-nu-[li].*
à la réunion (?) tous (?) l'autre au printemps.
2. *[me-i-e-]si* *me-tsi* *el-mu-us* *ma-nu-u-(s).*
leurs (ses) offrandes année chaque.
3. *[a-nu-u-]ni* *pakhis* *AN* *Khal-di-e* *halis*
ils (il) prescrivait (?) un bœuf à Khaldis à être sacrifié
GUT-LAD *AN*
un bœuf sauvage au dieu...
4. *[du-si-si-u]li-ni* *sus* *AN* *Khal-di-e* *halis* *sus*
en hiver une brebis à Khaldis à sacrifier une brebis
AN.
au Dieu...
5. *e LU-BIRU-TUR* *AN* *Khal-di-i-e-ni.*
.. un agneau aux Khaldis.
6. *muk-ti-ni* *KI* *Hu-ra-a* *ku-ul-di.*
(au dieu) ..muktis messager de Huras . . . . .
7. *sus* *E-ra-a-si-ni-e* *u* *uli.*
une brebis à ceux d'Eras et aux autres.
8. *za-di-ni* *hali-tsi* *asi* *'si-ri-kha-ni-(ni).*
(dieux du) temple à sacrifier pour la maison des possesseurs de la tombe.
9. *[si-]du-li* *i-ni* *asi* *'si-ri-kha-*
au commencement de l'année. Cette demeure des possesseurs
ni-ni.
de la tombe.
10. *[AN Khal-]di-na-a* *zai-ka-i* *a-lu-s'i*
du pays de Khaldis pour la race de la porte habitant
me-ri-ip.
le . . . . .
11. *[AN Khal-]di-i-ni-ni* *zi-el-di-e* ZAK*ti-is-nu.*
pour les enfants de Khaldis de la châsse à la droite.

Les caractères MUK (6) et ZAK (11) n'ont point encore été trouvés dans les inscriptions vanniques.

1. *Tanu-(li)* à la 1re ligne donne la vraie lecture de ce mot dans l'inscription de Meher-Kapussi l. 30. — *Ulis* signifie, M. Guyard l'a démontré, *autre* et non *cela* ainsi que je l'avais supposé. Le second caractère qui le compose doit être lu *li* et non *da* puisqu'il figure pour *li* dans *siduli* (9).

2. Cette ligne montre qu'à Meher-Kapussi il faut lire (l. 31) *me-i-e-si me-tsi el-mu-u-s ma-nu-us*. Le suffixe *tsi* semble signifier « plusieurs. » V. ligne 8. En comparant à ceci l'expression *ardinini* D. P. *atsus manus* (Meher-Kap. 2) « par jour chaque mois » prouve que *elmus* doit signifier « année. »

3. *Anuni* a été complété en suivant la phrase parallèle de l'inscription de Meher-Kapussi.

4. Pour [*dusisiu*]*lini* V. Meher-K. 31.

6. *Huras* ou *Uras* est donné comme nom d'un Dieu à Meher-K. 11. Pour *Kuldi* je ne sais point trouver de sens convenable.

7. L'omission de la déterminative de divinité devant le nom de Huras à la ligne précédente, éclaire le mot *Erasini*. Je serais tenté de rapprocher *Eras* de l'*Er* de Platon et de l'*Arios* de Ktesias, l'*Ara* des légendes arméniennes, i. e. le dieu soleil d'hiver et Hades. (V. mon mémoire sur les Insc. cun. de Van, 414-416.) Ceux qui appartiennent à Eras seraient les morts.

8. Le mot mutilé... zadini est probablement apparenté à *zadu* « bâtir, » *s'iri-khani* est composé de *s'iris* « caverne, tombe » et *khanis* de la R. *khau* « posséder ; » *kha* est à *khau* dans le rapport de *ti* « appeler » à *tiu* « prétendre. »

9. Pour *siduli* voy. V, 29 (où la lecture correcte est *si* et non *sal*) et VII, 5. Ce mot est apparenté à *sidis* « de nouveau » et *sidubi* « j'ai rétabli. »

10. Le sens est : « pour la race de ceux de la porte (passe) du pays de Khaldis. »

11. *Zieldis* est une châsse, une chapelle. V. XIX, 9, LIV, 3.

L'analogie des autres cas dans les Inscriptions vanniques annonce que l'idéogramme de « main droite » détermine le sens du mot suivant, en sorte que *tisnu* doit être l'équivalent de « main droite. »

J'ajouterai, en me rapportant à la lecture *ulis* de la pre-

mière ligne, qu'un dernier examen de la frappe de l'inscription de Kelishin (LVI) m'a convaincu qu'à III, 3, 4, nous devons lire *i-hu-li-(i-e)* et *du-li-i-é* et non *i-hu-da-(i-e)*, *du-da-i-e*. Les traces du caractère sont malheureusement indistincts dans le dernier cas, mais il paraît occuper une espace plus large que ne demande le caractère *da*.

A. H. SAYCE.

P. S. Depuis que cet article a été écrit j'ai reçu du professeur D. H. Müller une copie de la première inscription avec traduction et commentaire. Il l'appelle *Inscr. Ashrut Daya* du nom de la montagne où elle a été découverte par le professeur Wünsch. Comme le professeur Müller l'indique, *s'us'i* doit signifier « chapelle » ; il propose en outre pur *kudulari* le sens d' « hebdomadaire » et rapporte *sukhe* à *su* « offrande ». L'esquise prise par lui nous montre qu'a la ligne 4 il faut lire *khaldie* au lieu de *khaldieni* et à la 5e *belimes* pour *TIL-li-mes*. J'ajouterai que le mot *s'ui* de la 2e Inscr. l. 1, est traduite « chambre » par Müller.

Scènes de la Vie Tartare au Moyen-Age.

Extraits de l'Histoire de l'Empire d'Or.

Les Niutchi, *ancêtres des Mandchoux, avaient fondé en l'an 1115, un vaste empire qui s'étendit de la Sibérie au Yangtche-Kiang, englobant tout le Nord de la Chine et qui fut détruit par Genghis-khan. Sitzong en fut le 4e souverain depuis Taitzou-Agouda, le fondateur de l'empire. L'histoire de cet état appelé* Kin *ou* d'Or *par son premier roi, fut écrite en 1642, en mandchou et en chinois, d'après les annales du royaume* (Aisin gurun-i suduri bithe). *Ces extraits sont tirés de la traduction complète qui s'imprime en ce moment et que nous avons faite sur le Cod. 1122 de la Bibliothèque nationale de Paris.*

RÈGNE DE SITZONG.

Le nom de Sitzong, roi d'Aisin, était Yong; son premier nom Oulou. C'était le petit-fils de Taitzou Agouda et le fils de Zhuei-tzong-Olidou, le neuvième fils de Taitzou. Le nom de sa mère était Li sze. Elle enfanta Oulou la septième année Tien fou du roi Taitzou (1124). Il était d'une beauté extraordinaire, d'un port majestueux. Sa barbe belle et épaisse atteignait le bas du corps. Sur sa poitrine il avait sept taches qui ressemblaient à la constellation des sept étoiles. Il avait le cœur bon et pieux ; grave et réfléchi, il était également judicieux et perspicace. Habile à tirer de l'arc et à manier la lance, il était le premier du royaume.

La première année Tiente de Wan-yan-liang (1149), ce roi le fit prince de Hoei ning fou et lui donna le gouvernement de cette ville; la troisième année Tcheng yuen du même souverain (1155) il fut nommé Tcheng koue kong et désigné pour gouverner l'état de Wei. La sixième année Tcheng long de Wan-yan-liang (1161), le cinquième mois, sa mère Li tze princesse de Yen y vint à mourir. Tandis qu'il en portait le deuil, un jour qu'il voulait aller se reposer, une lumière éclatante brilla subitement dans son palais, un dragon jaune parut au-dessus de ses

appartements de nuit. Peu après une étoile d'une grandeur extraordinaire pénétra dans l'appartement où il se trouvait.

Cette même année les eaux inondèrent le pays de Tang liang; lorsqu'elles arrivèrent à la hauteur de la ville, les petits murs s'écroulèrent; lorsque l'eau envahit les pierres, le courant des ondes sembla baisser. Les habitants enfermés par les eaux étaient dans la plus grande anxiété. En ce danger Oulou alla lui-même sur un mont dominant la ville, y pria en faisant une libation de vin, et l'eau se retira.

La première année Taiting, le roi Sitzong ayant déterminé et publié les dix crimes principaux de Wan-yan-liang, le dégrada (1). Puis il donna un festin à ses officiers et à ses soldats et les récompensa, selon leur rang, par des dons et des fonctions. Au peuple il fit remise de trois années d'impôt. Toutes les troupes des provinces de Hoei ning fou, Holi·k'ei et Sou pin qui étaient en marche pour combattre l'empire des Songs furent autorisées, à leur demande, à s'en retourner. Sitzong prit en outre dans les magasins impériaux de l'or, de l'argent, des armes de différentes espèces et les donna aux soldats.

Le onzième mois, Sitzong donna les noms d'honneur appropriés qui suivent : à son père le titre de Kian sou hoangti, à Pousa sze, la première épouse de son père, celui de Tchin sze hoang heou; à sa mère Lisze celui de Tchen y hoang heou. Les mandarins à leur tour proclamèrent Sitzong « l'empereur (Hoangti) bienveillant, illustre, saint, pieux » et feu le roi Hitzong « l'empereur vaillant et merveilleux empereur. » Sitzong donna ensuite à ses fils Siloula et Hatou wa les titres respectifs de princes de Siu et de Tzou. Il se rendit alors, selon la coutume, à la capitale du centre pour visiter le temple de Taitzou et le tombeau de Tchen y hoang heou, selon que cela devait se faire quand le roi visitait cette ville.

Le douzième mois il arriva à la capitale du centre et alla au temple de Taitzou; le lendemain il tint assises à la cour Tchen yuen tien et y reçut les hommages de tous les mandarins. Il envoya de là un mandarin du nom de K'ao tzong pour annoncer à l'empire des Songs sa prise de possession du trône. Enfin il accorda remise de trois années d'impôts aux soldats amenés de la résidence de l'est à celle du centre, pour former sa garde personnelle.

(1) En Chine on dégrade les morts comme on les élève en rang.

La deuxième année Taiting (1162), le premier mois, le roi Sitzong dit à ses ministres : « Le devoir d'un ministre est de propager (1) le le bien et d'arrêter le mal. Les gens vertueux sont plus élevés que vous. Si quelqu'un de vous, par crainte qu'ils ne partagent son autorité ne les fait point parvenir au rang convenable, certes je ne pourrai l'avoir en estime. N'ayez jamais en vous de semblables dispositions. » Il punit le général (Tou tong) Siei k'ou, ainsi que son adjudant Puhori et le secrétaire de la résidence du centre pour avoir changé et nommé les fonctionnaires à leur fantaisie ; il traita avec la plus grande rigueur Siei k'ou et le réduisit au dernier rang. Il dégrada également Puhori de de deux rangs et les exclut de l'administration des affaires. Dans la cour Tai ho tien, le roi Sitzong donna un banquet à tous les mandarins, aux membres de la famille et de la maison royale, ainsi qu'aux femmes titrées et leur fit des présents selon leurs rangs. Puis il dit en présence des mandarins : « je désire accueillir les avertissements avec les mêmes dispositions que les anciens empereurs et princes. S'il y a quelque chose à dire, dites-le sans hésiter ; ne pensez pas intérieurement et sans le dire (2), à ce qui peut faire notre bonheur. »

Le chef des cent hommes de la garde royale, Aszaboo, s'étant introduit dans le jardin du roi, l'épée au côté, entra à l'obscurité dans le trésor, tua le préposé Toujian k'u liang tchen, prit et emporta de l'or, de l'argent, des perles (sans qu'on s'en aperçut. Lorsque le vol fut découvert) le Tien jian sze, soupçonnant huit des gardiens, les fit arrêter et torturer pour leur arracher un aveu. Trois moururent dans les tortures, les cinq autres avouèrent le vol ; mais requis de rendre les objets dérobés ils déclarèrent ne les avoir point. Sitzong était dans l'hésitation; il chargea Ilan tao d'aller interroger habilement les prévenus. Ilan tao, après avoir attendu un jour entier, se fit conduire à la prison. Ayant appris qu'Aszaboo avait vendu de l'or et volé le trésor, il le fit arrêter et mettre à mort. Le roi Sitzong dit alors : « ce n'est point en arrachant une réponse par la question, que l'on obtient l'aveu d'un méfait. Pourquoi le Tien jian sze a-t-il, sans rechercher l'origine du fait, mis inutilement à la torture et fait mourir ? Que pour chacun de ceux qui ont succombé l'on donne 200 onces d'argent ; à chacun de ceux qui ont

(1) Litt. faire entendre, faire retirer.

(2) Tenant la bouche fermée.

survécu 50 onces. En outre que désormais on ne laisse plus entrer au palais, armés du glaive, les chefs de compagnie (100 hommmes) et de demi compagnie qui ne sont pas de service ce jour-là. » Sitzong donna ensuite le titre de Hoang taitze, prince impérial, à Hôton wa, né de la reine Hoang heou, Oulindasze, et lui dit à cette occasion : « D'après la coutume établie, le fils de la reine principale occupe un rang très élevé. C'est pourquoi je t'ai fait Hoang taitze. Aime donc tes frères ; respecte, selon les règles cérémonielles, tous les magistrats ; ne tire point vanité de ton titre et ne deviens pas négligent. Chaque jour étudie les lettres et demande des leçons. Si tu n'es point appelé par mon ordre, ne les interromps point pour venir près de moi. »

Le roi Sitzong ayant nommé Sitsioei à la charge de Jiyan y taifou ; celui-ci observa scrupuleusement les règles tracées par les ordres du roi pour l'exécution de six genres de travaux. Puis il présenta à Sitzong un écrit dans lequel il disait : « Donnez de la fixité aux lois ; faites connaître clairement les récompenses et les châtiments ; rendez votre entourage droit et fidèle ; éloignez-vous des méchants, astucieux ; diminuez de plus en plus les dépenses inutiles ; supprimez les impôts superflus. » Le roi approuva fortement ce langage. Sitzong demanda un jour à son ministre : « Les anciens magistrats, occupant une dignité inférieure, travaillaient pour le bien du peuple et disaient la vérité, sans crainte. Pourquoi n'en est-il plus ainsi aujourd'hui ? » Sitsioei répondit : « des hommes de ce genre ne manquent pas aujourd'hui, mais en haut lieu on ne les sonde pas. » Le roi reprit : « cherche soigneusement des gens vertueux de cette espèce et emploie-les sans manquer. » Puis le roi ajouta : « La moitié de la première année de mon règne n'était point encore achevée et déjà j'avais eu bien des œuvres à exécuter. Pour toi, tu ne m'as jamais informé de ce qui était à faire. Assis dans le palais, sur les neuf degrés du trône, je dois me fier à votre assistance, à vous magistrats. Faites-moi donc savoir tout et chacune des choses utiles auxquelles vous aurez pensé ; je n'ai point, n'est-ce pas, l'habitude de me négliger et de m'adonner à l'oisiveté. » Et une autre fois : « Vous tous magistrats recherchez avec soin tout ce qui peut être une cause de bien ou de mal pour le peuple ; tout ce qui convient ou non aux circonstances et informez-moi de toutes ces choses. Tandis que vous exécuterez avec peine les œuvres de vos fonctions, il n'arrivera pas que, sous prétexte de jouir de repos, je néglige le travail. »

Le deuxième mois, Sitzong envoya au Shantong, Liang tchio, en qualité de président du tribunal Hou pou (1), et Yelioi tao à titre de langtzong avec les ordres suivants : « Faites régner la paix parmi les peuples du Shan tong. Gagnez par une amnistie et un accord les brigands et les voleurs. Il est des gens qui se sont enfuis par crainte des voleurs, d'autres pour ne point devoir le paiement des impôts et tributs. Faites-les revenir à leur domicile. Que l'on travaille aux champs selon les saisons ; soyez indulgents pour tous, sans tenir compte de l'importance ou du peu d'importance de leurs travaux. »

Joulata et autres généraux d'Aisin ayant ensuite attaqué l'armée de Song près de Scheou an sian, lui infligèrent une défaite. Le lendemain Pousa si jiei d'Aisin vainquit également l'armée de Song près de Si ho et peu après un corps de mille hommes venait au secours des premiers; puis il vint mettre le siège devant Sian tcheou. Apprenant qu'une armée chinoise de 2000 hommes arrivait des passes de Tong kuen, il alla à sa rencontre avec 240 hommes. Ses soldats abattirent aussitôt 10 hommes du premier rang à coups de flèches et l'armée de Song ébranlée, prit la fuite. Pousa si jiei poursuivit les Chinois jusqu'à la montagne Tou hao, les y mit de nouveau en déroute et prit vivant un de leurs généraux. Continuant à avancer avec 300 hommes il entra dans la ville chinoise de Teou men tcheng et y rencontra les 10,000 hommes qui restaient de l'armée de Song. Trois officiers s'élancèrent ensemble, la lance à la main (2), pour percer Pousa si jiei, mais Pousa si jiei brisa d'un coup la lance menaçante et l'armée chinoise se retira sans avoir combattu. Alors Pousa si jiei, prenant avec lui quatre meokis, poursuivit et vainquit l'armée chinoise à Tou hoa et reprit le siège de Sien tcheou. Pousa si jiei, revêtu de la cuirasse, le glaive au côté, le carquois muni de cent flèches, à cheval et la lance à la main, était constamment au milieu de l'armée, allant çà et là. Un des ennemis l'ayant remarqué dit plein d'admiration : « Voilà un général vraiment semblable à un esprit. » Pousa si jiei alors, avec 200 hommes d'élite, creusa une mine, pénétra dans Sien tcheou et s'en empara. Peu après il battit encore 30,000 chinois et prit Ou tcheou. Apprenant ces conquêtes Sitzong fit venir Pousa si jiei, l'accueillit avec honneur, et témoignant qu'il reconnaissait ses services et ses efforts, il le nomma général de division des provinces

(1) Des revenus publics.
(2) Ou bien croisèrent la lance l'un contre l'autre.

occidentales, puis il lui donna un cheval de monture, son glaive, son arc et ses flèches.

Sitzong dit un jour à son ministre : « A entendre ce qui se dit au dehors, me présenter des rapports et projets est chose très difficile. Mais moi je ne puis hésiter à exécuter ce qui doit être fait. Qu'à l'avenir donc on ne me cache pas les placets ; je désire tout entendre. Les membres du tribunal Shangsou examinent tout en secret, les demandes des mandarins et du peuple et ne me les présentent pas. Les peuples de l'empire croient que j'écoute leurs paroles inutilement et se disent que je n'en fais rien. Faites moi donc connaître promptement et convenablement toutes les suppliques. »

Le septième mois, l'empereur K'ao tzong céda le trône à son fils Siao tzong. Hôma yu de la province de Sien si, attaqua et vainquit, à Jang y, Oulin général des Songs. Le roi Sitzong avait nommé ministre de la gauche, Wan yan jen parce qu'il était son frère, Mais Wan yan sio tao fit à ce sujet des représentations au souverain. « Prince, dit-il, quand vous êtes monté sur le trône, le monde n'était pas en repos, la paix ne règnait pas encore sur les frontières. Au moment où les plus grands efforts et la plus grande vigilence sont nécessaires, si vous nommez Wan yan jen ministre, je crainds bien qu'il n'ait pas les qualités suffisantes pour remplir ces fonctions. Si vous avez pour lui des sentiments d'amitié et de bienveillance, donnez lui pour son entretien un traitement considérable, mais ne le chargez pas d'une administration. » Sitzong accueillit cet avis, donna à Wan yan jen la charge de Tai wei mais ne l'employa pas dans le gouvernement de l'état. Sitzong voulant récompenser le mérite des officiers et des soldats qui l'avaient suivi et trouvant son trésor vide, voulait lever un impôt sur le peuple pour leur faire des présents. Mais Wan yan sio tao lui observa que le peuple avait eu beaucoup à souffrir d'une mauvaise administration, que lui Sitzong avait voulu lui témoigner sa bienveillance et sa faveur en le faisant vivre heureux et que s'il allait les tourmenter par des impôts tous se demanderaient si c'est ainsi qu'il veut qu'ils vivent contents. Il fallait donc donner les objets appartenant au palais et non les prendre au peuple. Le roi se rendit et changea de résolution.

Le onzième mois, on fit subir un examen aux mandarins chargés de l'administration du royaume et l'on en fit deux catégories ; l'une comprenant les fonctionnaires capables, bienveillants, désintéressés ; l'autre les incapables, cupides, cruels. On en fit trois degrés : les fonctionnaires

désintéressés et capables furent avancés; les incapables et cupides descendirent de rang. Sitzong dégrada également le roi défunt Wan-yanliang et lui donna le titre très inférieur de Hai ling kiun.

La troisième année Tai ting (1163), le deuxième mois, la Corée et le Hia envoyèrent des présents au roi Sitzong, le jour anniversaire de sa naissance; la Corée le fit également féliciter de son avènement au trône. Un bonze de Tong king nommé Fatong ayant voulu bouleverser tout le culte des idoles bouddiques, produisit de grands troubles; le Toutong d'Aisin le fit châtier et réduire à la soumission.

Le troisième mois, Sitzong porta un décret statuant que les officiers et les secrétaires qui se montreraient avides et cruels, et se seraient rendus coupables de cette manière, bien qu'ils fussent mentionnés dans un édit, ne seraient pas admis à l'amnistie. Le Toutong d'Aisin, Sitabouei, ayant négligé ses fonctions finit par faire défection et se rendit au royaume de Song. L'armée de Song s'empara de Son tcheou, ville d'Aisin. Tze ming, officier d'Aisin, reprit la ville de Son tcheou dont les troupes de Song s'étaient emparées. Lou ting fang, leur général, fut tué.

Le huitième mois, Sitzong publia un décret dans lequel il disait : « Du temps de nos ancêtres, les mandarins malgré leurs efforts et leurs peines n'ont reçu en récompense ni charge, ni don. Faites-moi donc connaître les mandarins d'un rang supérieur au troisième. Quant aux fonctionnaires inférieurs au sixième degré et à ceux qui n'ont point de charge, que les membres de la cour Shangsou procèdent ainsi respectivement : à ceux qui ont déjà une charge, donnez-en une plus élevée. A ceux qui n'en ont point, donnez une fonction. »

Le onzième mois, Sitzong porte un édit ainsi conçu : « que les fonctionnaires en charge qui, venus auprès des mandarins revêtus de l'autorité, n'ont pu pour indignité obtenir une charge à conférer, descendent tous d'un degré. Si ce sont des gens sans fonction, ils seront déclarés inadmissibles à l'avenir. Faites-moi connaître ceux qui auraient reçu des présents à l'occasion de la demande d'une fonction. »

Les mandarins voulurent par trois fois honorer Sitzong en lui conférant des titres pompeux, mais le roi refusa de les accepter.

Le douzième mois le roi Sitzong franchit en chassant la frontière la plus rapprochée; ayant tué des animaux sauvages il les offrit en sacrifice à son père Zhouwai et depuis il observa cette coutume dans les chasses annuelles. Il supprima ensuite les tributs que les vice-rois (Beise) des provinces lui apportaient chaque année au jour anniversaire de sa

naissance. Sitzong dit un jour à ses aides-de-camp : « Le Tchin wang Niyamouho a rendu tant de services au pays ; a-t-il encore des descendants? » A cette question, dont les mandarins ignoraient le motif, aucun n'osa répondre. Le roi reprit : « à ce que j'apprends, tandis que Niyamouho résidait à la capitale de l'Ouest, il tua par surprise mille vagabonds mendiants. N'est-ce point pour cela qu'il est sans descendants? » Le général en chef de l'armée vint avertir Sitzong que l'empereur Song avait envoyé un ambassadeur du nom de Hofang pour demander de faire la paix. Il ajoutait que comme les Songs avaient violé les accords précédents, il retenait Hofang dans son camp; qu'il avait répondu à l'empereur Song comme il le méritait et qu'il avait la lettre venue de ce prince. Le roi ayant lu la lettre dit : « L'empire de Song seul a failli à sa parole. Mais l'ambassadeur n'y est pour rien ; qu'on le laisse donc aller. Vous général prenez les mesures que vous verrez être nécessaires pour la garde de la frontière. » Sitzong fit partir de son palais vingt-six femmes qui y étaient occupées et les maria.

La 4e année, le cinquième mois, le ciel étant sec, Sitzong envoya un édit aux mandarins leur ordonnant de rechercher ceux qui auraient été mis en prison injustement et fit cesser les jeux qui se pratiquaient dans le palais. Puis il ordonna au président, Wang jing, d'aller selon les rites et les règles suivies, sacrifier sur la montagne du Nord pour demander de la pluie. Aussitôt il plut abondamment.

Le huitième mois le roi Sitzong dit à ses ministres : « Vous retombez tous dans vos fautes habituelles relativement aux rapports qui doivent m'être faits ; jamais vous ne m'informez de ce qui pourrait être utile ou nuisible au gouvernement du royaume ou au bien du peuple, à faire règner la paix. Dans ces conditions-là qui serait incapable d'être ministre? »

Le neuvième mois, le roi dit encore à ses ministres : « Les fonctionnaires revêtus de l'autorité, lorsqu'un membre quelconque de leur famille a quelque plainte ou réclamation à formuler, viennent eux-même porter leur cause entre les mains des magistrats et des secrétaires. Les juges criminels ont l'habitude de juger ces causes d'une manière contraire aux lois. Faites cesser ces abus et réprimez-les sérieusement. » Il ajouta encore : « Les provinces de notre résidence du nord, d'Y tcheou et de Ling hoang fou sont toutes trois ravagées par les brigands de Khitan. Les insectes infectent les deux pays de Ping tcheou et de Jitcheou, l'atmosphère est de nouveau d'une complète sécheresse ; le

peuple souffrira de la disette d'aliments; les pères et mères, les frères ne pouvant se soutenir mutuellement emploient la violence pour vendre leurs enfants et leurs femmes; il se fait ainsi de nombreux esclaves. Cela me cause une peine extrême. Envoyez immédiatement faire constater le nombre de ces malheureux,rachetez-les aux frais du trésor royal.»

Le roi était allé un jour visiter la volière des faucons. Il trouva que le gardien de ces oiseaux avait mis faucons et éperviers dans la cour intérieure. Irrité de cette audace, il dit : « c'est ici la cour des ministres. Est-ce là un endroit où placer les faucons? » Sur ce il fit donner la bastonnade jusqu'à plaies au nourrisseur de ces oiseaux et les fit transporter ailleurs.

Le onzième mois, il se mit en marche pour porter la guerre dans l'empire des Songs méridionaux (1). Toushan-pa-ing, général d'Aisin, défit les troupes chinoises, donna l'assaut à Sou tcheou et la prit. K'ao tchin san, du même royaume, prit de la même façon la ville de Shang tcheou, des Songs.

La cinquième année Taiting (1165), le premier mois, Wei tchi de Song vint pour conclure un traité entre les deux états; il apportait un écrit où l'empereur Song était traité de « fils » et qui lui imposait de se prosterner, en qualifiant le roi d'Aisin d'oncle, d'empereur saint, illustre, bon, pieux, et de livrer chaque année 200,000 pièces de soie et de 200,000 onces d'argent. L'envoyé de Song, Wei tchi, s'en retournant, Sitzong lui remit sa réponse qui portait que l'empereur-oncle du grand royaume d'Aisin envoyait cet écrit à son fils l'empereur de Song et cela fait, il le renvoya à la cour de Song. Le roi Sitzong dit à ses généraux : « faites garder nos frontières par 60,000 hommes jeunes et vieux réunis, et renvoyez le reste, chacun chez soi. » Puis il les chargea de distribuer entre les soldats, à titre de récompense, les soies et l'argent donnés par l'empire Song. Les mandarins s'unirent alors pour exalter le roi et le proclamer : « empereur selon le cœur du ciel, auteur de la prospérité du temps, bon, vertueux, saint, pieux » et publièrent ces titres dans une proclamation adressée à tout l'empire.

Le roi ajouta alors : « si tous les juges ne sont point des gens intègres, je ne pense pas que, si je l'apprends, le sommeil puisse me visiter même une nuit. Grands du royaume! Ayez cela à cœur, choisissez des hommes de bien. Pour moi c'est ma préoccupation continuelle. »

(1) Ainsi nommé depuis 1127.

La septième année Taiting (1167), le cinquième mois, la prison de Tai sing fou se trouvant vide, le roi Sitzong donna un banquet au gouverneur de cette ville, lui témoigna sa joie en le pressant de manger et lui donna comme récompense 300 taels de monnaie.

Le cinquième mois au lieu du Pe wang tian (1), sur un espace de dix milles (li) de large et trente milles de long, il tomba une pluie violente avec accompagnement de grêle et de tonnerre. Sitzong, à cette occasion, défendit aux magistrats de la cour Houpou et du département des travaux publics, d'employer encore de l'or pour l'ornement du palais. Sitzong dit au ping jang jeng sze Sejin se de Wan yan : « Constamment préoccupé d'employer les hommes de bien, je ne l'oublie même pas pendant que je repose sur ma couche. Employez les mandarins de la résidence à rechercher quelles sont les capacités et les qualités des mandarins chargés du gouvernement de l'extérieur. Même ceux qui habitent sous un toit de paille peuvent être d'heureux auxiliaires pour les gouvernants.

Le cinquième mois, les magistrats du tribunal Shangsou seng demandèrent l'autorisation de fournir aux deux princes Yong tzong de Youei et Yong kong de Sui, des gens soumis aux tributs pour construire leurs cours. Le roi répondit : « j'ai vu que les bambous plantés dans le jardin du palais se dessèchent et meurent. J'aurais voulu en faire planter d'autres, mais je crainds d'être à charge à ces gens et j'y ai renoncé. Ces deux princes ont des moyens suffisants ; ils ont des serviteurs et des esclaves en grand nombre. Pourquoi forceraient-ils le peuple à ce travail? Vous invoquerez, peut-être, l'usage ; mais peut-on appeler de ce nom les corvées sans mesure qu'imposait le roi Wan-yan-liang? Désormais quand on fera faire de petits ouvrages dans la capitale, s'il y a un usage antique qu'on le suive et pas d'autre. Si l'on fait faire d'autres ouvrages, qu'on prenne des gens à gage et qu'on les paie de l'argent du trésor. Qu'on ne me parle pas de tribut accablant. »

Sitzong délibérait avec les grands fonctionnaires sur la fonte de la monnaie. Quelques uns d'entre eux firent cette réflexion : « La fonte de la monnaie entraine de grandes dépenses, on devrait apprendre à creuser et recueillir l'or et l'argent. » « Il faut, reprit le roi, partager l'or et l'argent des montagnes et des fleuves avec le peuple. Quand la richesse aura pénétré dans les quatre coins de l'empire, ce sera comme si elle

(1) Palais du prince du nord.

était dans le trésor public. » A ces mots Sijioi s'avança et dit : « je sais que le fils du ciel est riche; il a tésaurisé pour le bien de l'empire. En réalité, si le peuple est riche et fortuné, il vivra sans peine comme coule l'eau d'une source perpétuelle. » Là-dessus Sitzong demanda à Sijioi : « est-ce que jadis les peuples fondaient de la monnaie à leur gré? » Sijioi répondit : « si on laisse le peuple fondre de la monnaie à sa fantaisie, il arrivera facilement que des hommes de bas rang et avides de gain en fondent constamment. Anciennement on a, par suite de l'expérience, mis un terme à ces pratiques. » Le jour anniversaire de la naissance du prince héritier, Sitzong donna un banquet en son palais de l'est. Un peu échauffé par la boisson, on fit danser la princesse Yoi koue. Les larmes tombèrent des yeux du roi : «la princesse Oulindasze mère de ma fille que vous voyez là, dit-il, a atteint la perfection féminine. Si je ne l'ai pas faite princesse impériale, c'est qu'en pensant aux vertus de l'impératrice, je n'ai pu la mettre sur le même rang. »

Le dixième mois, Sitzong dit encore à ses ministres : « lorsque je vous ai prescrit de faire quelque chose et que vous l'avez fait selon mes instructions, il ne faut pas penser que vous ne pouvez rien y changer et qu'il faut simplement vous conformer à mes ordres. Je ne parle point pour faire commettre une faute (1). Quel est celui de vos avis signalant l'excellence d'une chose que je n'aie point suivi? Désormais bien que j'aie porté un décret examinez d'abord, avant d'agir, ce qui est convenable. S'il y a dans mon décret quelque chose qui puisse produire de mauvais résultats, avertissez-moi des changements à faire. Si les fonctionnaires des rangs inférieurs jugent que les procédés du tribunal Shangshou seng sont propres à produire des effets funestes, avertissez moi; examinez ce qu'il conviendrait de faire et faites les changements nécessaires mais ne faites pas d'opposition opiniâtre. »

Hesiliei Liang pi, ministre de la gauche, ayant écrit à nouveau l'histoire des faits et gestes de Zhoui tzong, père de Sitzong, la présenta au roi. Celui-ci lui donna en récompense une ceinture de corne de rhinoceros et 10 pièces de belle soie. Sitzong dit à ses ministres : « Ordre a été donné d'augmenter le nombre des portraits des magistrats méritants, qui se trouvaient au palais Yan tching et de les porter à vingt. » Le ministre Han tchi sian dit : « c'est depuis que notre empire s'est élevé que les usages et les lois se sont développées. Quand on ne faisait que

(1) Ou il ne faut pas que vous ayez à reconnaître une faute.

gérer les affaires du gouvernement royal, on n'en conférait qu'avec les magistrats préposés à la direction du peuple et l'on n'instruisait nullement les peuples de l'extérieur de ce que l'on y faisait. On ne doit point prendre pour exemples les ministres chinois des différents temps. Si l'on relève et met en lumière ce (qui a été fait chez nous), on pourra dire que l'on a assuré le meilleur moyen d'encouragement et d'exhortation, et c'est ce que l'on doit représenter dans ces tableaux. »

Le onzième mois, le roi étant entré dans le palais oriental dit au prince royal : « Vous ayant destiné à vous asseoir sur le trône après moi, j'ai gouverné de façon qu'il n'y ait pour vous aucun sujet d'embarras, aucune crainte de trouble. Pour vous, ayez seulement soin de ne point oublier les règles si graves, si sages, si parfaites qu'ont suivies nos aïeux. Si vous gouvernez en suivant la vertu et la justice, si vous gardez la piété filiale et que vous mettiez en évidence et rendiez sûres les récompenses et les châtiments, vous aurez suivi ces règles. Jadis Taitzong de la dynastie Tang disait à son fils Kaotzong : J'ai attaqué la Corée et n'ai point eu de succès ; toi attaques-la après moi. Je ne te laisse, moi, rien de semblable à faire. Haibin wang de Tailiao tua son fils Jin Wang, parce que le peuple faisait son éloge. Quelles mœurs sont-ce celles là ? Si tout le monde loue un fils, son père doit en être d'autant mieux disposé. Quand on agit de la sorte, la décadence est certaine. Taitzong de Tang était un roi de sage conduite. Il dit un jour à son fils K'ao tzong : Liji a encouru ta disgrâce. J'ai puni Liji et l'ai destitué. Lorsque je serai mort, emploie le en lui donnant la charge de Pou-y (1) ; certainement il te secondera de toutes ses forces jusqu'à la mort. Un roi qui tromperait ! ce serait indigne. Et lorsque la faveur du père s'est donnée à quelqu'un, pourrait-il oublier de reconnaitre ce bienfait en servant le fils. Pour moi j'ai toujours agi dans mes rapports avec les grands avec toute sincérité et droiture. » Les grands accueillirent ces paroles en exaltant de nouveau l'*immortel* empereur. Et tous le proclamèrent « l'empereur soumis au ciel, qui fait fleurir les lois morales, tient en honneur les lettres, a rendu l'armée grande et forte, bon, vertueux, saint, pieux » et l'annoncèrent par une proclamation urbi et orbi.

C. de Harlez.

(1) Pou-y est le premier ministre.

COMPTES-RENDUS

STRACK Dr HERM. L. PROF. — *Hebräische Grammatik mit Uebungsstücken, Litteratur und Vokabular. 2e wesentlich vermehrte und verbesserte Auflage. Karlsruhe u. Leipzig.* H. Reuther, 1885. (in-8o XVI, 151 pp. Anhang 69 pages).

Ainsi sous le titre : *Porta linguarum orientalium inchoavit* J. H. PETERMANN, *continuavit Herm.* L. STRACK. Pars I. Lingua Hebraica, Hebräische Grammatik von H. L. Strack Zweite Auflage.

La présente grammaire,qui n'augmente pas peut-être la surabondance actuelle de grammaires hébräiques par ce qu'elle en remplace une autre disparue du commerce (1), doit son existence au sentiment que l'auteur a eu depuis longtemps d'un besoin auquel nulle autre ne satisfaisait complètement. Pour les premiers travaux des étudiants toujours plus nombreux, qui apprennent le Hébreu à l'Université, les livres existants ont paru à l'auteur ou trop considérables ou trop élémentaires ou trop difficiles à comprendre. Pour des motifs évidents, la morphologie doit être apprise à l'Université dans l'espace d'un semestre ; ce qui l'obligeait à dicter ses leçons, la plus grande partie du temps.

Ce procédé alors surtout qu'on devait en même temps apprendre un alphabet étranger causait de nombreux inconvénients et la nécessité d'un guide imprimé se manifestait de plus en plus. C'est pourquoi le Prof. Dr Strack s'est résolu en 1883, conduit par sa science et sa longue expérience de publier une grammaire hebräique qui fût le produit de son long enseignement, espérant qu'elle ne serait pas seulement utile à ceux qui cherchent à acquérir une connaissance générale de la langue en le moins de temps possible et à se mettre à même d'étudier des ouvrages plus considérables, mais qu'elle pourrait même être employée avantageusement dans les gymnases (cf. préf. VII,VIII). Cette espérance n'a pas été vaine car son ouvrage se distingue de tout autre semblable quant aux points suivants :

Les mots, en dehors des exercices de lecture, ont été pris soit à la Genèse, soit aux Psaumes. Toutes les formes présentées dans le livre appartiennent à la Bible ; aucune n'a été créée par l'auteur. Il y a naturellement des exceptions inévitables telles que par exemple : les formes

(1) Brevis Linguæ Hebraicæ Grammatica, Litteratura, Chrestomathia cum Glossario, in usum praelectionum et studiorum privatorum scripsit J. H. Petermann 1845 et sous un nouveau titre 1864.

de קָטַל, quelques unes de קוּם § 71, les paradigmes p. 40-41 et à l'appendice p. 2-4, plus quelques autres indiquées en leur lieu.

Toutes les formes conjecturées pour le besoin des explications, et celles que l'on doit rejeter sont toutes données en transcription, en lettres latines. Et cela pour éviter un grand danger, car ce sont précisément les formes à rejeter qui se gravent le plus facilement dans l'esprit du jeune homme quand il les a sous les yeux en caractères originaux. On cherchera donc inutilement ces formes incorrectes qui se trouvent dans d'autres manuels très suivis, telles que בְּתָךְ, הִתְשַׁמֵּר, אַחִיו, בִּיהוּדָה, לְחֲלִי et semblables. En outre la disposition des paradigmes des verbes faibles, diffère du système ordinaire. Le but est de rendre impossible la manière mécanique d'apprendre par cœur. Les paradigmes dits complets renferment des formes qu'aucune analogie sûre ne permet de constater. De plus une longue expérience démontre qu'un grand nombre d'étudiants n'éprouvent que déplaisir dans l'étude du Hébreu parce qu'ils n'ont point de prime abord surmonté les difficultés qu'il présente ; c'est pourquoi nous trouvons ici une série bien ordonnée d'exercices de lecture destinés à remédier à ce mal. Enfin les exercices de traduction dont le nombre s'est accru de beaucoup dans la 2e édition ainsi que les morceaux destinés à la lecture présente une matière si considérable qu'après s'en être rendu maître, on peut aborder facilement les parties faciles de l'Ancien-Testament (cf. préf. VIII, IX, XI).

En présence des avantages qu'offre ce nouveau manuel, il n'est pas étonnant qu'il ait été accueilli avec grande faveur non seulement en Allemagne, mais également au dehors. Il a déjà été traduit en Danois (1) et une traduction anglaise vient de paraître.

On est encore moins surpris de ce qu'après deux ans le besoin d'une seconde édition s'en soit fait sentir. Dans cette nouvelle édition, l'auteur a tout fait pour atteindre mieux encore le but qu'il s'était proposé à savoir : donner aux commençants un manuel court tout en restant scientifique. Il s'est en outre efforcé de répondre aux désirs exprimés dans les recensions et de tenir compte des observations qui lui ont été faites par les spécialistes et les professeurs dont les noms sont donnés dans la préface, p. XI. Cette édition est donc justement qualifiée de corrigée et augmentée. Presque chaque page contient des ajoutes ; à la p.12 se trouvent des observations sur la syllabe,sur celles qui terminent par un son fermé ou ouvert, qui méritent toute approbation : plus loin c'est l'union des particules et des suffixes (§ 40), le tableau des verbes défectifs (§ 77) qui se font également remarquer, c'est en second lieu presque tout le contenu de la syntaxe en troisième lieu de nombreux

(1) Hebraisk Grammatik. I. Hebraisk Formlære af. H. L. Strack oversat af H. Kissmeyer. II. Hebraisk Syntax af. Fr. Buhl. Kjobenhavn 1885. Gyldendal.

exercices de traductions et des exercices de lecture qui sont venus enrichir le livre.

Le soussigné qui avait déjà enseigné *privatim* au moyen de la première édition de ce livre et s'était trouvé dans le cas d'éprouver par les examens bien des étudiants qui s'y étaient préparés avec le seul secours de la première édition peut exprimer ainsi en peu de mots son opinion sur la valeur du livre. La grammaire hébraïque de M. Strack, spécialement en la seconde édition mérite d'être qualifiée d'excellente ; elle donne ce qu'un livre de classe doit fournir pour mériter cette qualification. Que l'on compare seulement les § 18-39 du nom, avec les passages correspondants des grammaires de Gesenius, Kautzsch, Naegelsbach, Seffer et Grundt. Les grammaires qui se tiennent fermement sur la base scientifique, telles que celles d'Ewald et d'Olshausen commencent naturellement par les *Segolata* comme étant les noms primitifs, désignés comme tels par la voyelle radicale et l'accent.

Mais au point de vue pédagogique et pratique, l'ordre suivi par Strack est certainement le meilleur. La 1re classe doit renfermer les noms masculins à voyelles invariables, comme cela se trouve dans la plupart des grammaires élémentaires, puisque c'est dans ces noms bien que non primitifs, que l'on reconnait le mieux les formes de déflexion des suffixes. La 2e classe se compose des masculins à voyelles variables à l'avant-derrière syllabe (§ 23) ; la 3me, des masculins à voyelle variable à la syllabe finale (§ 24) ; la 4me, des masculins à deux voyelles variables (§ 25), ainsi que des monosyllabes masculins à lettre finale redoublée (§ 26). La dernière classe contient les nombreux noms ségolés, grouppés d'une manière complète et d'une manière facile à saisir dans les § 27-31.

Les règles de déflexions caractéristiques pour les noms masculins, le sont également pour les noms féminins en sorte que leur exposé a pu avec raison se régler sur celui des premiers (§ 32-37). A la fin viennent les noms de formation particulière (§ 38) auxquels se rattachent les nombres traités § 39. Les § 40-46 donnent d'une manière succincte tout ce qu'il est utile de savoir concernant les particules.

De la même manière l'auteur dans l'exposé de la théorie des verbes (§ 47-80) a toujours eu son but en vue et l'a poursuivi d'une manière conséquente. Après quelques paragraphes renseignant d'une manière claire et précise, la manière d'exprimer les temps et modes, l'origine des verbes hébreux, les différents genres de ces verbes, les lois des sons et des accents, les finales du parfait et de l'impératif, la flexion de l'imparfait (47-53) l'auteur traite du verbe fort (§ 54-63), *du Wâw consecutivum* (§ 64). Suivent au § 65 les verbes gutturaux et les autres verbes faibles dans l'ordre suivant : les verbes פ"א, פ"נ, פו"ו, פי"י, פי"צ, (§ 66 79), les verbes ע"ו, ע"י, (עו"י), ע"ע, ל"ה, ל"א, (§ 71-75). A la fin viennent les verbes faibles polyformes (§ 76), les défectifs (§ 77), le

verbe avec suffixe (§ 78-79) auquel vient se joindre le § 80 traitant du *Nûn démonstrativum*.

C'est surtout dans l'exposé du verbe que l'auteur témoigne d'une connaissance magistrale et d'une méthode scientifique unie à un système pratique excellent. Il répand ça et là maintes remarques linguistiques intéressantes, il pénètre jusqu'aux formes dites fondamentales pour rendre plus évidentes les lois de formation et rapproche fréquemment les formes arabes (en caractères romains), puisque l'Arabe joue parmi les langues sémitiques le rôle du sanscrit entre les langues indo-européennes.

Ajoutez à cela qu'il sait se tenir à l'écart de toute hypothèse peu sûre et n'admet que ce qui est reconnu comme certain dans les grammaires savantes.

Pendant de nombreuses années on a dû lutter pour faire reconnaître que les données de la linguistique devaient être mises à profit dans l'enseignement du grec et du latin afin de substituer la vérité scientifique à l'erreur et aux fausses apparences. Aussi la conviction s'est faite de plus en plus que les résultats des études linguistiques devaient être appliqués à l'enseignement élémentaire du grec à la condition de le faire avec prudence et jugement, que l'on devait même les faire pénétrer dans l'enseignement scolaire là où ils pouvaient faciliter l'intelligence et les progrès, et en tout cas faire disparaître les explications fausses créées pour le besoin de l'interpréter. Aussi la conviction se fera jour de plus en plus sur le terrain de la grammaire hébraïque et l'on devra là aussi introduire les nouveaux principes de linguistique, d'autant ici qu'on a affaire à des étudiants d'un âge déjà mûr. La méthode prudente et modérée de l'auteur mûrie par une longue expérience de l'enseignement d'hébreu, contribuera certainement à faire disparaître de creux abus invétérés.

Rappelons-nous seulement que dans les grammaires de Grundt (Leipzig 1875) Naegelsbach (4e édit. Leipzig 1883) les formes יִקְטֹל et יַעֲמֹד sont encore expliquées respectivement comme venant de יְקְטֹל et יְעֲמֹד tandis que M. Strack explique très justement (§ 57) que dans les préformantes *a* primitif s'est aminci en *i* (cf. arabe *jaqtulu*). L'ancienne explication peut être très commode, mais cet avantage ne peut justifier le maintien de ce qui a été reconnu faux. Et même s'il semble un détour de montrer au commençant l'amincissement de *a* primitif en *i* dans la forme de יִקְטֹל, nous sommes pourtant contraint d'appliquer ce fait à l'explication d'autres formes, p. ex., de יָקוּם יָסֹב, יַחֲמֹל et en beaucoup d'autres cas (cf. נִקְטַל et נָקוֹם, נָסַב, דִּבְרֵי pour dabrê, צִדְקִי de *s*adq etc.) Une observation exacte montre à tout le monde que dans la grammaire de Strack bien des cas obscurs des verbes faibles sont rendus clairs et facilement compréhensibles par une méthode

rationnelle. Ne devons-nous pas mettre à profit ce qui peut alléger la tâche qui nous incombe d'imprimer dans les esprits les paradigmes et les formes. On ne doit certes point se précipiter avec une ardeur excessive à introduire les résultats de la philologie comparée dans l'enseignement élémentaire, ni admettre toute hypothèse même hardie comme vérité incontestable, mais une exclusion complète n'est pas moins repréhensible à mon avis. En outre, la grammaire doit, malgré son étendue restreinte, renfermer complètement tout ce qui est essentiel, afin de préparer suffisamment l'élève à étudier par lui-même les ouvrages plus considérables auxquels la grammaire de Strack ne doit servir que comme introducteur et de lui fournir la base constante de ses connaissances grammaticales sur laquelle tout le reste doit venir se superposer. C'est pourquoi un exposé sommaire de la syntaxe ne pouvait ici rester en arrière. Déjà dans la 1re édition quelques principes syntactiques en rapport avec les besoins de l'enseignement avaient été introduits dans la morphologie ; on les retrouvera, mais étendus et complétés dans le nouveau manuel (V. §§ 17-19, 21, 39, 41 ss., 46 ss., 63 ss.) Entièrement neufs sont les §§ surajoutés 81-91, qui contiennent 1) remarques sur la syntaxe des parties du discours isolées, spécialement du pronom (§ 81) de l'adjectif (§ 82) des verbes avec accusatif (§ 83) de deux verbes unis en un seul concept (§ 84), 2) un traité de la proposition en général (§ 85-86) renfermant l'exposé de la distinction si importante des propositions nominales et verbales, 3) l'explication des différentes espèces de proposition, soit relative (§ 87), conditionnelle (§ 88), optative (§ 89), imprécative (§ 90) et du passage de la construction participelle, relativement infinitive à l'*oratio finita* (§ 91).

L'appendice nous donne outre les paradigmes des verbes forts et faibles des notions littéraires excellentes, qui se rapportent aux dictionnaires, concordances, grammaires, livres d'exercice et vocabulaires. La matière du livre d'exercice que l'on ne saurait désirer mieux disposée, au point de vue pratique procède par degrés continus du plus facile au plus difficile ; elle est en outre augmentée de beaucoup de phrases heureusement prises aux Proverbes pour donner à l'étudiant une certaine connaissance de ce genre de littérature de l'Ancien-Testament. L'auteur s'est forcé de satisfaire le désir maintefois exprimé de posséder des morceaux de lecture formant un ensemble en ajoutant à six de ces pièces outre le vocabulaire requis, des explications nécessaires à une serieuse préparation (Voy. I Sam. 9,25, I Reg. 3, Ps. 121, 127, 130). Au cas où cette innovation rencontrerait l'approbation, l'auteur augmenterait encore dans une prochaine édition, le nombre des passages ainsi expliqués et les choisirait dans d'autres livres de la Bible.

Le vocabulaire qui termine l'ouvrage suit un ordre excellent et de plus, partout où l'intérêt de l'enseignement semble le demander, il con-

tient des renvois aux passages de la grammaire qui se rapportent aux cas donnés.

Nous terminerons ce compte-rendu en exprimant à l'auteur tous nos remerciments et en souhaitant à son œuvre le plus heureux succès. Puisse-t-il contribuer grandement à une meilleure préparation à l'étude de la « Parole de Dieu » de l'Ancien Testament. Notons encore que l'aspect extérieur du livre répond entièrement à l'excellence du contenu.

Jena, janvier 1886.

EUGÈNE WILHELM.

BIJDRAGEN TOT DE TAAL- LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË, *uitgegeven door het koninklijk Instituut voor de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (4e série, tome X. La Haye, 1885).

Pendant plusieurs années Abel Rémusat, l'un des fondateurs de la Société asiatique de Paris, enrichit le *Journal des Savants* de comptes-rendus remarquables des travaux de l'*Institut royal des Indes-Néerlandaises de La Haye,* mais malheureusement à la mort du grand Orientaliste français, ces intéressantes analyses cessèrent de paraître, et les Orientalistes qui ne comprennent pas la langue hollandaise furent ainsi privés d'une source précieuse d'informations sur l'Archipel indien et l'Extrême-Orient.

Les membres actuels de l'Institut royal des Indes Néerlandaises ont pourtant produit des œuvres qui ne le cèdent en rien à celles de leurs devanciers, et maintenant plus que jamais ils travaillent à bien mériter de leur pays et du monde savant tout entier. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur la table des matières contenues dans le tome X des *Bijdragen*, récemment publié. Je me propose de donner plus tard une analyse détaillée de quelques-uns des Mémoires insérés dans ce volume ; aujourd'hui je me contenterai d'indiquer sommairement la substance de chacun d'eux.

Le tome X des *Bijdragen*, quatrième série, commence par la liste des noms des membres de l'*Institut royal des Indes Néerlandaises*. La savante académie a pour patron et protecteur S. M. le Roi des Pays-Bas ; elle compte 346 membres ordinaires, 1 membre honoraire, 4 correspondants et 29 membres étrangers. Après cette liste des membres de l'Institut, vient celle des Académies et Sociétés savantes avec lesquelles il y a échange mutuel de publications, puis sont donnés les comptes-rendus des séances du Conseil, et le Rapport sur la situation et les travaux de l'Institut royal pendant l'année 1884, par le Secrétaire, M. le Dr Wijnmalen.

A la suite de ces pièces préliminaires, vingt-cinq Mémoires et Notices

sur l'Archipel indien. les Moluques, les Philippines. la Nouvelle Guinée, Bornéo, Célèbes. la Chine, l'Indo-Chine, l'Inde, Ceylan et la Birmanie, remplissent et complètent le tome X des *Bijdragen*, publié en 1885.

I. *Inscription sanscrite en l'honneur du prince javanais Er-Langa ;* par le professeur Dr H. Kern — page 1. —

Le prince javanais Er-Langa vivait en 945 de l'ère Çaka, ou 1023 de l'ère chrétienne. L'inscription composée en son honneur a été transcrite en nâgarî et traduite en hollandais par M. Kern.

II. *Répétition ou Réduplication du mot avec changement des voyelles, dans le soundanais ;* par S. Coolsma de Rotterdam — page 21. —

III. *Liou a sin de Mandohr ;* par le Dr J. J. M. De Groot page 34. —

Le territoire de Mandohr situé en Bornéo, entre les rivières Kapouas, Landak et Mampawa, au sud de la chaîne des monts Prighi, fut constitué en république en l'année 1777, par des immigrants chinois qui lui donnèrent le poétique nom de « Parfum des orchidées ». Liou a Sin né en 1812 dans la province de Canton, devint le président ou Kapthai de la république chinoise de Mandohr, une première fois de 1848 à 1876, une seconde fois de 1880 à septembre 1884, date de sa mort.

IV. *Description de la province de Toubarou ou Gam-mieë ;* par C. F. H. Campen, officier d'infanterie, avec une carte — page 43. —

Le territoire de Toubarou est appelé par les indigènes Gam-mieë, c'est-à-dire « Terre du milieu », et fait partie du gouvernement de Ternate.

V. *Une contribution à la connaissance de l'ancienne écriture des Philippines ;* par le professeur Dr H. Kern — page 56. —

Ce Mémoire a été écrit par l'éminent professeur de l'Université de Leyde, à l'occasion de la récente publication intitulée : *Contribucion para el estudio de los antiguos alfabetos Filipinos* due à un jeune Espagnol de Manille, M. Pardo de Tavera, Elève de l'Ecole spéciale des Langues orientales de Paris. Ainsi que l'a fait observer M. Kern, le premier orientaliste qui ait abordé cette étude en France, est Eugène Jacquet, l'auteur des « Considérations sur les alphabets des Philippines » qui parurent en 1831, dans le Journal asiatique de Paris.

VI. *Voyages de D. F. van Braam Morris à la côte-nord de la Nouvelle-Guinée néerlandaise. — Première navigation sur la rivière Amberno ou rivière de Rochussen ;* Mémoire communiqué par P. J. B. C. Robidé van der Aa — avec deux cartes — page 73. —

Van Braam Morris, Résident de Ternate, fit son premier voyage à la Côte-Nord de la Nouvelle Guinée néerlandaise, du 24 août au 21 septembre 1883 ; à sa première étape, il avait trouvé dans les îles Mapia, un certain nombre d'indigènes des Carolines natifs de l'île de Yap ou Gouap. Il accomplit son second voyage en 1884, du 11 juillet au 5 août.

VII. *Encore un mot sur des inscriptions javanaises ;* par H. C. Humme — page 115. —

Dans cette note, M. Humme fixe le sens des expressions *Soukong* et *Sourasowan*, qui appartiennent à la langue des Lampongs et se rencontrent dans une inscription javanaise sur plaque de cuivre, envoyée par le Dr Horst, de Kroë, l'une des places principales du pays de Bengkoulen.

VIII. *Un mot sur la critique de la traduction de l'Abiasa;* par H. C. Humme — page 119 —

L'*Abiasa* est un *wayang* ou pièce de théâtre javanaise, qui a été traduit en 1878 par M. Humme.

IX. *Corrections à l'article de M. C. F. H. Campen intitulé : Quelques observations sur les Alfours de Halemahera* — page 121. —

X. *Inscription sanscrite de Java, de l'année* 654 *Çaka ou* 732 *de l'ère chrétienne ;* par le Professeur Dr Kern — avec une planche — page125. —

Cette inscription est transcrite en nâgâri, traduite en hollandais et accompagnée de notes.

XI. *Des derniers jours de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales ;* communication de B. W. Wttewaal van Wickerburgh — page 139. —

Dans cette notice, M. Wttewaal van Wickerburgh publie des lettres qui étaient restées jusqu'à ce jour dans sa famille, et qui furent écrites de 1760 à 1767, par le Lieutenant-Colonel J. J. Feber, chef militaire de Ceylan sous le gouvernement du Grand-Conseil de la Compagnie des Indes orientales.

XII. *La circoncision chez les peuples de l'Archipel indien;* par le professeur Dr A. Wilken — page 165. —

Ce mémoire ethnologique, anthropologique et philologique traite savamment de la circoncision chez les peuples de l'Archipel indien et aussi de plusieurs autres contrées de l'Orient.

XIII. *L'histoire de Soutan Manangkérang, légende malaise;* par J. L. van den Toorn — page 207. —

Le texte de cette légende malaise est transcrit en caractères latins, et traduit en hollandais avec notes et éclaircissements.

XIV. *Encore une inscription javanaise en Sumatra ;* par H. C. Humme — p. 363. —

Le texte est accompagné de la traduction en hollandais.

XV. *Quelque chose encore sur l'expression swargaginwéayou* par H. C. Humme — p. 370. —

Cette expression javanaise se trouve dans le *wayang* traduit par M. Humme, en 1878, et déjà cité.

XVI. *Notice sur la population indigène des districts lampongs. — Rangs et dignités, divertissements, habillements, religion, mariage, condition de la femme ;* par G. J. Harrebomée, contrôleur de première classe — page 371. —

XVII. *Les habitants des îles Soula; leurs usages et coutumes dans le mariage, la naissance, la mutilation du corps;* par J. G. F. Riedel — page 395. —

Les îles Soula sont situées entre Célèbes et Oubi Hea, l'Oubi *besar* ou grande Oubi des Malais ; elles s'étendent de 1° 30′ à 2° 29′ de latitude méridionale.

XVIII. *Quelques observations relatives à une critique de mon mémoire intitulé : Du matriarchat chez les anciens Arabes;* par le professeur Dr G. A. Wilken — page 406. —

Le *matriarchat*, suivant l'expression de l'auteur, offre une curieuse étude de mœurs et du rôle de la mère de famille chez les anciens Arabes et chez les peuples de race malaise.

XIX. *Légendes populaires des Bouguis et des Makassars*; par le Dr B. F. Matthes — page 431. —

Au congrès international des orientalistes, tenu à Leyde en septembre 1883, la cinquième section (Malaisie et Polynésie) adoptant pleinement les idées émises par le Rév. Long, missionnaire anglais, avait formulé le vœu qu'on travaillât à recueillir, pendant qu'il en était encore temps, les fables, contes, légendes et traditions des peuples de l'Extrême-Orient. M. le Dr Matthes, bien connu pour ses grands travaux sur les peuples et les langues de Célèbes, a répondu le premier à cet appel par la publication du Mémoire intitulé : « *Boegineesche en Makassaarsche legenden.* »

XX. *L'origine des Boualemour et leur établissement dans le nord de Célèbes;* par J. G. F. Riedel — page 495. —

Ce mémoire contient le texte d'un écrit composé dans le dialecte de Holontalo, transcrit en caractères latins et traduit en hollandais.

XXI. *L'inscription sanscrite de Bekasih;* par le professeur Dr H. Kern — page 529. —

XII. *Les relations entre l'Inde ultérieure et l'Indonésie*; par le professeur Dr H. Kern — page 529. —

Les Néerlandais appellent souvent *Indonésie* l'archipel indien ; des nombreuses îles de l'Indonésie, c'est surtout Java et Sumatra qui ont eu des relations avec l'Inde transgangétique.

XXIII. *Recherches historiques et archéologiques dans la Birmanie anglaise;* par le professeur Dr H. Kern — page 532.

XXIV. *Un ouvrage sur les anciennes inscriptions de Ceylan;* par le professeur Dr Kern — page 557. —

Il s'agit ici du Recueil des anciennes inscriptions de l'île de Ceylan, commencé par le Dr Paul Goldschmidt, continué et mené à bonne fin par le Dr Edouard Müller, et publié à Londres chez Trübner, en 1883. Le Dr Goldschmidt avait laissé son œuvre inachevée, la mort l'ayant surpris au milieu de ses travaux, le 7 mai 1877.

XXV. *Pûgawat ou Poutchangan;* communiqué par le Dr Vander Tuuk — page 563. —

Púgawat est la dénomination en sanscrit d'un certain lieu de Java, dont M. Kern s'était demandé la situation et le nom en javanais. De la note qui lui a été transmise à ce sujet par M. Vander Tuuk, il résulte que le sanscrit *Púgawat* correspond au javanais *Poutchangan* ou *Kepoutchangan* (ces deux noms désignant l'un et l'autre un lieu fertile en aréquiers). En malais, on appelle l'aréquier *pinang*, d'où le nom bien connu de *Poulo pinang* (l'île aux aréquiers), mais l'on sait qu'en javanais le mot *poutchang* signifie proprement tronc du pinang ou aréquier, d'où la dénomination de *Poutchangan* ou *Kepoutchangan* pour un lieu fertile ou abondant en aréquiers.

Aristide Marre,
Membre de l'Institut royal des Indes néerlandaises.

Pahlavi texts *translated by E. W. West. Part. III. Dînâ i maînôg-î khirad, — Sikand-Gûmânîk Vicâr, — Sad-dar* avec introduction et notes. In-8°, pp. L-375. Oxford 1885.

C'est avec une vive satisfaction que nous annonçons, bien tardivement à notre plus grand regret, ce nouvel ouvrage de notre chef pahlaviste ; car l'état de sa santé nous avait fait craindre, l'an passé une interruption indéfinie de ses travaux, et c'eût été pour la science une perte irréparable. Aussi saluons-nous avec joie l'apparition du 3e volume des *Pahlavi-texts* qui continue cette importante publication.

Ce volume ne le cède en rien en valeur aux précédents, les trois traités qu'il nous donnent sont du plus haut intérêt. Le premier et le troisieme nous étaient déjà connus, il est vrai, par la traduction que le savant auteur nous avait déjà donnée du texte dit pârsi de l'un et par celle que Th. Heyde avait publiée dans son *Historia religionis veterum Persarum ;* mais nous avons ici le texte primitif, complet et beaucoup plus correct du premier et nous sommes, maintenant seulement, certains d'avoir la pensée exacte et entière des auteurs des deux livres. Le manuscrit dont West s'est servi pour la traduction du Sad-dar est en effet le plus ancien connu et il est écrit en caractères avestiques.

Le second traité, peu connu jusqu'ici. est un traité de polémique. L'auteur, comme le titre l'indique, s'est proposé de résoudre tous les doutes pouvant s'élever relativement à la bonne loi de Zoroastre, il s'attaque aux Mahométans, aux Juifs, aux Chrétiens et même aux Manichéens et prétend démontrer que leurs religions sont toutes pleines de contradictions et d'illogismes. Quant au Mahométisme, il le combat avec une extrême prudence sans le citer, on sent qu'il craint la griffe du lion ; contre les Chrétiens et les Juifs, il use de la Sainte-Écriture dans une version syriaque comme le suppose très justement le savant traducteur. Il s'en prend surtout à ce point que la Bible n'admet pas un principe du mal existant par-soi.

Le texte suivi pour cette partie est pâzend ou pârsi et sanscrit.

Donnons un exemple de son argumentation. Au chapitre XIII, après avoir rapporté en pehlevi le récit abrégé de la création et de la chute, il annonce qu'il va démontrer que tout cela est radotage et erreur : « En effet, où et dans quelles limites la terre vide et sans forme, les ténèbres, l'Être divin et sa respiration, ainsi que l'eau obscure se produisirent-ils ? Et de quelle apparence était l'Être divin ? Il est évident qu'il n'était pas lumière, puisque quand il vit la lumière, il se courba pour la considérer parce qu'il ne l'avait pas encore vue avant cela. Si on dit qu'il était ténèbres, il en résulte que l'obscurité en disant un mot produisit la lumière. S'ils disent qu'il était lumière, pourquoi alors lorsqu'il l'eut produite la contempla-t-il avec étonnement si elle était lui-même. Si l'on répond qu'il n'était ni ténèbres, ni lumière, qu'on nous dise alors ce qu'était cet état intermédiaire entre la lumière et les ténèbres etc. etc.

Que ce 3e volume soit digne des précédents, c'est ce dont personne ne doutera. L'introduction, les notes sont empreintes du même caractère de sage érudition et la version inspire toute confiance. Les changements faits à la traduction précédente en raison du nouveau texte sont très justifiés et améliorent généralement le sens ; comme par exemple II, 9 T. « en formant une provision de bonnes œuvres » au lieu de « en faisant toujours des bonnes œuvres » *(ambâr* p. *hamvâr).*

La traduction du Sad-der est naturellement beaucoup plus fidèle que celle de Heyde ; au temps de ce dernier, on ne connaissait presque rien de l'Avesta, des coutumes et rites avestiques, il lui était donc presque impossible d'avoir le mot propre et d'expliquer exactement les termes techniques. Les deux traductions, du reste, et les deux textes aussi parfois diffèrent considérablement. Citons un seul exemple : « L'éternuement est produit par ce fait qu'en nous il y a un feu qui combat contre le démon et l'éloigne du corps de l'homme. Lorsque ce feu remporte la victoire et met en fuite, l'éternuement se produit parce que cet ennemi sort violemment. » Ainsi West. — Heyde, de son côté, a ceci : « Quand ce feu, par ordre du Souverain Maître, lutte contre le diable et le chasse du corps et par là le diable fuyant, *ex sternutatione corpus sanum evadit.* » Ce qui est moins logique et moins avestique.

Un changement moins heureux est celui des termes véritables *Yazad* et *Amesha spenta* en *Angels and Archangels* qui n'ont avec les premiers aucune espèce de rapport. Il serait temps d'abandonner cette imagination de Haug au temps de son enthousiasme parsique.

En résumé, le nouvel ouvrage de West, digne de son auteur, est d'une haute importance pour les études avestiques ; il est indispensable à tout qui leur porte quelque intérêt.

Colon y la Historia postuma. — Examen de la que escribio el conde de Roselly de Lorgues, leido ante la real Academia de la historia, en la junta extraordinaria celebrada el dia 10 *de mayo*, por el capitan de navio Cesareo Fernandez Duro, academico de numero. Madrid, Imprenta de M. Tello. 1885. 304 p. in-18.

L'*Histoire posthume* dont le savant membre de l'Académie de l'histoire d'Espagne a lu un examen critique dans la séance extraordinaire du 10 mai 1885, est celle que feu le Comte Roselly de Lorgues avait composée sur Christophe Colomb et publiée peu auparavant à la librairie académique de Didier. Ecrite sur le ton du panégyrique, elle n'en a pas les allures superbes, ni la dignité hautaine, ni l'indifférence pour les petits détails; elle s'attarde aux minuties, dégénère le plus souvent en polémique et fulmine l'anathème contre ceux qui ne louent pas sans réserve le grand découvreur. Dans son zèle pour la béatification, si ce n'est la canonisation de Christophe Colomb, l'auteur veut absolument voir en lui un homme parfait et il critique acerbement ceux qui ne l'ont pas envisagé de cette manière. Anticipant sur les décisions de la Congrégation des Rites, il en fait un voyant, un révélateur, un envoyé de Dieu, et le qualifie d'autres épithètes non moins emphatiques, ce qui lui a valu tout autre chose que des félicitations de la part d'un écrivain catholique comme M. A. de Pontmartin; de même que les reproches exagérés d'ingratitude adressés aux Espagnols, et les accusations portées contre Ferdinand le Catholique et ses successeurs, lui ont attiré de solides répliques de la part de D. Cesareo Fernandez Duro. Cet écrivain qui, par des publications comme *Colon y Pinzon* et *Disquisiciones nauticas*, a montré sa compétence dans l'histoire de la marine et des découvertes, avait beau jeu pour réfuter le trop ardent apologiste. Il commence par constater que celui-ci ne savait qu'imparfaitement l'espagnol (voy. p. 18, 82 de *Colon*); qu'il ne connaissait à fond ni les mœurs, ni les lois, ni la titulature espagnoles (p. 21, 119); que, méprisant la bibliographie, il ignorait bien des sources et ne s'était jamais mis en peine de chercher des documents dans les archives (p. 19), ni même d'étudier tous ceux qui avaient été publiés. Loin de s'en tenir aux généralités, le savant espagnol précise les faits, renvoie aux passages des auteurs contemporains et en publie même quelques-uns d'inédits. On ne peut, dans une brève notice, signaler toutes les erreurs qu'il a rectifiées. Qu'il suffise de donner un exemple : à l'accusation portée contre les Espagnols d'avoir favorisé Améric Vespuce au détriment de Colomb et d'avoir privé ce dernier de la gloire de donner son nom au Nouveau Monde, il oppose un fait décisif; c'est que sa patrie est à peu près le seul pays où la langue vulgaire ait refusé d'adopter le nom d'Amérique et où l'on continue à parler d'Indes Occidentales. Cet examen de l'*Histoire posthume* n'est donc pas seulement

un ouvrage de polémique et de critique, c'est encore un sérieux travail d'érudition que devront consulter les futurs biographes de Christophe Colomb.

E. Beauvois.

L'Impero di Babilonia e di Ninive dalle origini fino alla conquista di Ciro descritto secundo i monumenti cuneiformi comparati colla Bibbia dal P. Giuseppe Brunengo, 2 vol. in-8° de 600 et 585 pp. — Prato, tipografia Giachetti, figlio e C. — Prix des 2 vol. : 8 fr. 50.

Les merveilleuses découvertes réalisées en ce siècle sur le terrain de l'assyriologie ont donné naissance à une littérature dont les produits échappent déjà à un exact dénombrement. Néanmoins, il y avait place encore pour un sérieux ouvrage historique substituant aux légendes de la mythologie les résultats acquis de la science moderne et retraçant dans leur ensemble les fameuses annales de Babylone et de Ninive, écrites sur l'argile, exhumées par l'intelligente persévérance des explorateurs et déchiffrées par les patientes études des assyriologues.

L'ouvrage, dont nous venons de transcrire le titre et que nous désirons signaler aux lecteurs du Muséon, remplit de tous points ce *desideratum*. Pour n'être pas un assyriologue de profession, c'est à dire dans le sens lexicologique, l'auteur n'en fait pas moins preuve de complète compétence en tout ce qui touche à ce nouveau domaine de l'orientalisme. Il l'a du reste surabondamment montré depuis dix ans aux lecteurs d'un grand recueil périodique, la *Civiltà cattolica*, qu'il met régulièrement au courant des fois les plus récents de l'assyriologie. C'est la même érudition que nous pouvons admirer dans l'ouvrage en question, solide et vaste, relevée par une remarquable limpidité dans l'exposition. L'auteur est au courant des dernières découvertes et, dans un livre portant le millésime de 1885, nous trouvons mises en œuvre la plupart des idées nouvelles de l'année courante. En somme, nous possédons dans *l'Impero di Babilonia e di Ninive* une histoire de Chaldée et d'Assyrie qui se lit avec facilité et dont les conclusions peuvent être reçues de confiance.

Voilà pour la valeur de l'œuvre ; donnons une idée de son contenu.

Après une introduction qui constitue, une savante esquisse géographique de l'Assyrie et de la Chaldée, qui nous donne un récit très vivant des fouilles et qui expose avec grande clarté l'ensemble du système graphique des écritures cunéiformes, l'auteur aborde l'histoire de Babylone et de Ninive d'après les annales et les monuments. Ces annales remontent très haut, elle vont jusqu'à la cosmogonie. Sur les plus antiques monuments sont représentées la révolte des anges et la chute de l'homme. Puis les tablettes reprennent la parole pour rapporter l'histoire des rois antédiluviens, du déluge et de la tour de Babel. On com-

prend que ces premières pages sont surtout intéressantes par la comparaison qu'elles provoquent naturellement avec l'histoire primitive d'un peuple voisin, voire même de toute l'humanité, consignée dans la Bible. L'auteur n'a pas négligé ce contrôle mutuel et cette lumière projetée des monuments assyriens sur la Genèse et réciproquement.

Ce coup d'œil sur les premiers âges est complété par une dissertation des plus érudites sur la table ethnographique de Moïse. Les chapitres suivants s'occupent des trois premières dynasties de la Chaldée, de la domination élamite au temps d'Abraham, de la quatrième et de la cinquième dynastie chaldéenne, des conquêtes égyptiennes en Mésopotamie, des premiers débuts de l'empire assyrien et des exploits des principaux rois de Ninive et de leurs entreprises contre les Juifs.

Telle est la riche matière traitée à fond dans lé premier volume. Le second nous offre d'abord l'histoire de Sennachérib, d'Assaradhon et d'Assurbanipal. Bientôt nous assistons à la chute de l'empire ninivite. Voici venir le Scythes qui frappent les premiers coups, Ninive succombe enfin sous les efforts de Cyaxare et de Nabopolassar. Les derniers chapitres sont consacrés à Nabopolassar, Nabuchodonosor, Balthasar, Nabonide, Cyrus et Darius le Mède.

Trois appendices terminent l'ouvrage qui rendront d'inappréciables services aux travailleurs. Ce sont d'abord sept listes chronologiques, puis la bibliographie des auteurs cités qui témoigne à elle seule de la grande éruditon du nouvel historiographe de Babylone et de Ninive et enfin la table des passages bibliques à consulter pour les annales de l'Assyrie.

Malgré notre désir, il ne nous est pas possible de pousser plus loin l'analyse détaillée de cet intéressant ouvrage. Nos lecteurs, du reste, aimeront à contrôler eux-mêmes nos éloges.

J. v. d. G.

Aerpat Meherjibhai Palangi Madan. *Traduction en guzerate de l'Avesta traduit du texte zend de C. de Harlez*, avec notes et commentaires extraits du même ouvrage. T. II.

Le savant Aerpat de Bombay qui a entrepris de donner aux Parses une connaissance complète de l'ouvrage de l'orientaliste belge, M. de Harlez, avance rapidement dans sa tâche. Après avoir publié le Yaçna tout entier, il y a quelques mois, voici qu'il donne déjà le 2e volume comprenant le Vendidâd tout entier. Ce volume accuse le même talent et le même discernement que le précédent ; nous en félicitons le savant auteur. Il a été inspiré par une pensée pleine de désintéressement et de zèle scientifique à laquelle nous ne pouvons qu'applaudir. En faisant part à ses compatriotes des meilleurs ouvrages de la science européenne,

M. Meherjibhai les initiera ainsi aux bonnes méthodes, et leur rendra un vrai service. En choisissant l'ouvrage de M. de Harlez, il leur fait éviter et un traditionalisme exagéré et ce que nous appellerions volontiers l'aventurisme. M. Meherjibhai a, cette fois, ajouté à son volume un portrait et une courte biographie de l'auteur qu'il traduit. On voit comment la science unit des hommes que l'espace sépare et que rien d'autre ne rapproche.

J. G.

KAVASJI EDALJI KANGA. Vendidâd translated into gujerati from the original zend text with critical and explanatory notes by K. E. K. Head master Moolla feeroz Madresa. 2e édition.

M. Kavasji Edalji Kanga est un des savants parses qui ont le plus travaillé à l'élucidation des questions qui concernent la religion et la langue avestique. Avec d'autres travaux de détails, il donnait, il y a onze ans, une traduction guzeratie du Vendidâd avec un glossaire complet traité au point de vue philologique, et un résumé des commentaires. Cet ouvrage obtint justement le prix de 800 roopies fondé par M. Cama, et recevait de la *Society for making researches into the Zoroastrian religion* l'honneur de la publication à ses frais.

Bientôt une seconde édition fut entreprise par le savant auteur dans le but de réaliser de nouveaux progrès dans son œuvre. C'est elle que nous avons sous les yeux en un beau volume gr. in-8º de 271 pages. C'est donc la traduction du Vendidâd quelque peu paraphrasée, avec de nombreuses notes et par ci par là quelques commentaires. Elle sera suivie du glossaire dans lequel M. Kavasji E. K. s'est efforcé d'élucider les difficultés, de rapprocher les mots zends des termes sanscrits, pehlevis, persans, grecs et romains. A côté de son explication il donne celle des principaux zendistes. On le voit, c'est une voie toute nouvelle pour les Parses, dans laquelle entre le docte auteur. Nous le félicitons de tout cœur de ce qu'il s'efforce ainsi de faire entrer ses corréligionnaires dans les méthodes de la science philologique.

Il y a quatre ans, M. K. E. K. avait également publié la traduction d'une grande partie du Khordah-Avesta, dans laquelle il s'attache généralement aux travaux européens sans s'interdire cependant des suggestions personnelles assez heureuses. Ce serait vraiment à désespérer de la science si tant d'efforts consciencieux et intelligents ne parvenaient à dissiper toutes les ombres qui planent encore sur l'Avesta. La méthode de M. K. E. K. a cela d'excellent qu'il rappelle maintes fois conjointement les diverses explications données à un terme, à une phrase. Car, souvent elles sont aussi probables l'une que l'autre.

C. DE HARLEZ.

L'ITALIE MODERNE,

par Eugène Loudun; Paris, Retaux-Bray, in-18 Jésus, 1886.

Le titre est exact, il signifie : Impressions d'un voyageur qui a vu l'Italie, telle qu'elle est aujourd'hui.

L'Italie se présente d'abord comme la patrie de l'art. Si d'autres pays l'ont précédée en cette voie, leurs monuments ont disparu : ce qui reste est tellement détérioré, que l'archéologue seul y trouve des jouissances inaccessibles aux simples mortels. La terre des Césars et des Papes a gardé le meilleur d'un long et brillant passé. Le paysage contemporain est formé des œuvres des diverses époques, et tout cela est heureusement fondu par la main du temps, j'allais dire du hasard ou de la Providence, ce qui est souvent la même chose; pourtant, le regard fait la part de ce qui revient à chacun des siècles écoulés. C'est ainsi que l'auteur comprend sa mission; mais la sobriété des digressions historiques, le soin de tout ramener aux impressions actuelles, imposent à ses descriptions cette complète unité de la forme qui est la première condition d'un livre bien fait.

Ce n'est point d'ailleurs par les seuls monuments de l'art, que l'Italie actuelle se rattache au Moyen Age et à l'Antiquité elle-même : les mœurs, les usages, le caractère de la nation en ont gardé les traces évidentes. Les Barbares du dehors l'ont cent fois ravagée, pressurée, asservie ; ils n'ont pu la transformer entièrement. Les Barbares de l'intérieur auront-ils plus de succès? Cette question, qui préoccupe M. Eugène Loudun, lui inspire des pages attachantes et très originales.

La science ne fait point défaut dans le livre : on sait ses auteurs, Montaigne, Brosses, Lalande, Corinne, grands investigateurs, habitués à l'observation juste, à l'exacte formule ; on se fait un plaisir de les citer, en les développant, s'il en est besoin. Ainsi doit procéder le voyageur consciencieux, qui ne veut pas être confondu dans la tourbe des touristes.

L'écueil du sujet, c'était l'étendue de l'ensemble et la multiplicité des détails. Pour éviter les longueurs et les minuties, il faut l'esprit critique et la rapidité du style : M. Eugène Loudun, qui possède ces deux qualités, sait aussi la mise en scène du mot; il connaît les secrets de la fine ironie, et s'il y met parfois une vivacité que le discours académique ne supporterait point, c'est que les palais blasés par tant de compositions malsaines exigent des mets suffisamment épicés. Cette mise en scène du mot, mérite de la grande comédie, révolte d'abord les vieilles habitudes; lorsque les imitateurs l'ont fait passer dans la circulation, l'expression a perdu sa justesse et le charme de la nouveauté.

La rapidité du style résulte d'un long travail de construction : elle est en raison directe du temps employé. Tel émet autant de phrases que d'idées ; tel autre se noie dans un océan de mots. Pour économiser ceux-ci et multiplier celles-là, il faut supprimer les liaisons, le remplissage, la vaine phaséologie : il ne reste alors que les notions pures exprimées surtout par le nom substantif, adjectif ou verbal ; l'art suprême est de les agencer de telle façon, qu'elles n'empiètent point l'une sur l'autre et ne se confondent pas. Une page peut valoir vingt pages : ce n'est pas une de ces œuvres de cabinet de lecture, qu'on dévore en deux jours et que l'on jette ensuite dans un coin pour n'y jamais revenir ; c'est un livre de chevet et de bibliothèque, qui reste parmi les préférés. Lorsqu'on a lu dix pages, on se sent l'esprit tellement plein d'observations et d'idées, que l'on éprouve le besoin de s'arrêter, pour les digérer et se les assimiler ; mais aussi, comme on les possède et comme on y revient avec plaisir, certain d'y trouver toujours de l'intérêt et du nouveau !

De l'étude approfondie à l'enthousiasme pour les chefs-d'œuvre, il n'y a souvent qu'un pas. M. Eugène Loudun est enthousiaste des chefs-d'œuvre de l'Italie, et son admiration s'étend au sentiment artistique dont la nation est imprégnée. S'il lui eût convenu d'insister sur les considérations ethnographiques, M. Loudun aurait ajouté que le sentiment de l'art masque la dernière étape de toute évolution sociale ; après lui, il n'y a plus rien que la déchéance, à laquelle il survit.

L'auteur, du reste, ne se fait pas d'illusion sur la valeur morale et les aspirations du peuple italien. On peut compter parmi les meilleures pages, celles qu'il consacre à l'*ambition italienne*, *aux impôts*, *à l'animosité contre la France :* idées claires et justes, dans un style incisif.

L'auteur sait bien d'où vient la faiblesse de l'Italie. A propos des mendiants dont il admire la bonne tenue, la politesse, les sentiments exquis, il n'est pas loin de les prendre pour le type commun du lieu :

« Ils ne travaillent pas, parce qu'ils n'aiment pas travailler. Est-ce que vous aimez travailler, vous qui vous récriez si fort ? N'êtes vous jamais paresseux ? Ils n'aiment pas travailler, parce que le soleil est chaud, vous ôte toute énergie, vous met en sueur, et vous donne l'envie de vous étendre et de rester là sans rien faire. » Le *far niente*.

Enfin dans ce beau livre les anecdotes ne manquent pas, et elles sont bien choisies.

Un dernier éloge pour terminer : l'œuvre de M. Eugène Loudun est parfaitement sincère, c'est-à-dire patriotique et chrétienne.

ALPH. CASTAING.

CHRONIQUE DE LA SCIENCE.

Découverte a Soukhoum. — Des ouvriers ont découvert d'abord une image en argent de sainte Catherine Martyre avec une inscription géorgienne portant en haut : « Sainte Catherine » et en bas : « Sainte Catherine, sois la protectrice de Marie. Amen. » La partie supérieure de l'image est couverte d'or d'un brillant remarquable. L'image est ornée de cinq pierres précieuses dont une ressemble à une émeraude, deux autres, à des cornalines ; les autres sont blanches. On y a trouvé en outre une image de Notre Seigneur tenant l'Évangile, et beaucoup de feuilles d'argent contenant des inscriptions qu'on n'a pas encore déchiffrées. Mais ce qui intéresse le plus les archéologues, ce sont des griffons en cuivre d'un travail artistique exquis ; — ils ont deux ailes chacun, deux pieds et la figure d'un lion. Les habitants prétendent, d'après une vieille tradition, qu'il y a encore beaucoup de trésors au même endroit — des chambres par exemple ornées de mosaïque, des colonnes magnifiques couvertes de marbre. Il y aurait de plus trois squelettes d'hommes d'énormes dimensions. Les archéologues, qui du reste n'ont pas encore étudié ces trouvailles à fond, croient que ces images ont été faites du temps de la reine Famara et sur son désir et qu'elles remontent par conséquent au temps de l'introduction du christianisme en Abkhassie. L'église elle-même, à en juger d'après son architecture, doit être rapportée au temps de l'empereur Justinien.

Antiquités romaines. — A Kempten, en Bavière, on a déterré des fondations romaines qui rivalisent avec les ruines de Trèves. On croit être en présence d'un ancien forum. Les fouilles ont produit aussi une certaine quantité de menus objets, des monnaies, des poteries, etc. Les monnaies sont au type d'Hadrien.

Près de Murrhardt, on a déblayé un *Castrum* romain et l'on y a trouvé deux inscriptions relatives à la XXIIIe cohorte.

Les idiomes des tribus nègres de Cameroon. — L'explorateur polonais *Rogozinski*, en ce moment à Cracovie, prépare une grammaire et un dictionnaire des idiomes des tribus nègres de Cameroon qu'il a étudiés pendant les trois années qu'il a passées en Afrique.

Sociétés savantes. — MM. Gaston Paris et Michel Bréal ont éte respectivement élus président et vice-président de l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour 1886. M. Gaston Boissier a été reçu membre

en remplacement de M. Léon Renier. MM. Héron de Villefosse et Auguste Longnon ont remplacé MM. Egger et Miller.

L'Indian Institute d'Oxford a entendu récemment une série de conférences hebdomadaires sur des sujets d'indianisme. M. Monier Williams a parlé : *Du Brahmanisme et du Bouddhisme*; M. R. N. Cust, *Des langues et des races de l'Inde britannique*; M. Pope, *De la poésie de l'Inde méridionale*, et M. Monier Williams a terminé la série en traitant de *L'origine du Bouddhisme*.

Académie orientale de Berlin. — Le prince de Bismarck va faire fonder à Berlin, comme annexe à l'Université, une Académie orientale qui sera organisée sur le modèle de l'École des langues orientales vivantes de Paris et de l'Institut oriental de Vienne.

Trouvailles archéologiques. — Les travaux pour le nouvel hôpital militaire à Rome sur le Monte Celio ont mis au jour une magnifique mosaïque représentant un combat de gladiateurs.

Les récentes fouilles entreprises par l'École française à Délos ont fait découvrir les fondements d'un temple dorien, une tête antique d'Apollon et de Bacchus, ainsi qu'une base triangulaire portant sur l'une des faces une tête de bélier et sur l'autre une tête de Gorgone.

A Trèves, on a trouvé une grande statue de Jupiter assis, du type connu du *Juppiter Verospi*, en excellent état de conservation. Sur le siège orné est sculpté en relief un Hercule dont le bras droit repose sur la massue et qui porte un arc dans la main gauche.

A l'Acropolis d'Athènes, le 6 février 1886, on a exhumé trois statues de femmes avec traces de polychromie et deux têtes dépassant la grandeur naturelle. Ces pièces appartiennent aux beaux temps de la sculpture grecque et sont des mieux conservées.

Le lac Mœris. — On sait que d'après Hérodote qui parlait *de visu* un lac immense recouvrit la partie du pays actuellement connu sous le nom de *Fayoum* et s'étendait jusqu'au *Wadi Raian* moderne. MM. Cope Whitehouse et le Dr Schweinfurth ont identifié cette région avec le fameux lac Mœris. Il n'y aurait, dit-on, d'après les derniéres explorations de ces savants, plus aucun doute à cet égard. Il ne reste plus qu'à vérifier quelques détails relativement aux limites méridionales du lac vers le sud du bassin de Gharab. Les deux explorateurs viennent de s'y rendre pour compléter leurs travaux.

Une inscription étrusque a Lemnos. — Les membres de l'École française d'Athènes ont trouvé à Lemnos une inscription écrite dans une langue inconnue avec des caractères grecs archaïques. Il n'y a pas les lettres β, γ, δ; plusieurs noms sont terminés en *l*. Ces particularités, ainsi que la mention expresse de Thucydide, Strabon, Plutarque qui signalent la présence des Tyrrhéniens à Lemnos, ont fait conjecturer l'origine étrusque de cette inscription.

Les villes égyptiennes de Buto et Kabasa. — M. Flinders-Petrie écrit à l'*Academy* de Londres (nº du 13 mars) qu'il croit pouvoir préciser l'emplacement de ces anciennes villes, non moins considérables que Bubaste, Saïs et Tanis. Buto serait située près de Tell Ferâin; un village s'y rencontre aujourd'hui qui porte le nom d'Obtu ou Ubtu = Buto.

D'après Ptolémée, Kabasa est la ville de Senhur.

D'après les sources officielles, l'Université de St. Pétersbourg compte cette année-ci 2,426 étudiants. On n'y comprend pas les étudiants en médecine qui sont extrêmement nombreux, car ils appartiennent non pas à l'Université, mais à l'Académie de Médecine.

Le Ministre de l'Instruction Publique (russe) cherche en ce moment les moyens de contribuer à la réalisation du projet de M. Pasteur de fonder à Paris, un hôpital international pour les malades atteints d'hydrophobie. Il a eu une correspondance à ce sujet avec M. Pasteur.

Comme la question de l'église gréco-bulgare semble contribuer à un rapprochement entre le Pape et le Patriarche de Constantinople, le directeur de la chancellerie du très saint Synode (russe), se rend immédiatement à Constantinople pour s'occuper de la question dans l'intérêt de l'église russe, et pour voir s'il y a lieu de fonder une école russe à Constantinople.

L'Université qui vient d'être achevée à Tomsk, en Sibérie, ne pourra s'ouvrir cette année parce qu'on n'a pas encore pu organiser complètement la faculté de philosophie et lettres. Le nouveau recteur nommé, M. Parloff, de Moscou, a donné sa démission.

M. le comte F. L. Pullé a été nommé professeur ordinaire de sanscrit à l'université de Padoue.

L'Allégorie mystique Hây ben Yaqzân
D'AVICENNE

analysée et en partie traduite par M. A. F. MEHREN.

Parmi les petits traités d'Avicenne ayant une certaine importance pour fixer les vues particulières du grand maître de la philosophie orientale, se trouve l'allégorie portant le titre de *Hây b. Yaqzân*, qui a été l'objet de beaucoup de discussions et de doutes, même quant à son existence réelle. Le nom nous était connu, depuis longtemps, par le roman célèbre d'Ibn Thofeil, philosophe espagnol [† 1185 Ch.], mort à peu près 150 ans après Avicenne. Ce dernier traité, d'un charme particulier, qui nous expose la possibilité du développement de l'homme placé même dans la solitude complète et privé de toute communication avec les parties civilisées du monde, nous a été rendu familier par l'édition du célèbre Pococque (1) et par les traductions nombreuses qui en ont été faites dans la plupart des langues européennes.

Longtemps déjà auparavant, Avicenne s'était servi du même nom allégorique, comme nous l'avons vu, p. e. dans le traité, publié récemment dans cette revue, « sur *le rapport de la responsabilité humaine avec le destin* » (2); lorsque pendant les luttes entre les princes de Hamadhan et d'Ispahan il fut emprisonné dans la forteresse de *Ferdédján* située tout près de la première ville (3), et composa le traité particulier portant le même nom, où il nous expose bien clairement le sens qui se rattache à la personnification de cette notion mystique. Bien que Ibn-Thofeil nous dise dans

(1) Epistola Abi Jaafar Ebn Thofeil de Hai b. Yokdhan, Oxonii 1700.

(2) V. *Muséon* de l'a. 1885, p. 335 suiv. et p. 595.

(3) V. *Dictionn. géogr. de la Perse*, Barbier de Meynard, p. 417, et mon article « *La philosophie d'Av.*, dans *Muséon* de l'a. 1882, p. 395.

sa préface (1) qu'il a emprunté les noms seuls de son roman à Avicenne, on a confondu les deux traités ou bien on les a mis en rapport plus ou moins intime l'un avec l'autre; ainsi p. e. dans l'édition du roman d'Ibn-Thofeil qui a paru tout récemment à Constantinople [1299 Hedj.], on lit ce titre : « Traité Hây b.-Yaqzân sur la philosophie orientale que l'Imâm Abou Djafar b. Thofeil a tiré des ouvrages précieux du grand maître Abou Ali ben Sinâ », et sur la dernière feuille on a fait remarquer ceci : « Ibn Khalliqân » mentionne ce traité, sous l'article d'Ibn Sina, comme » appartenant à cette auteur; peut-être l'a-t-il écrit en per- » san; alors nous en aurions une traduction arabe, faite par Ibn Thofeil ». Comme je possède moi-même une copie du traité original, faite sur les manuscrits de Leyde et de Londres, l'existence et l'authenticité en sont incontestées. Elles ont été en outre, depuis bien longtemps, constatées par le témoignage de *Djouzdjâni*, disciple d'Avicenne (2), qui nous a laissé une liste des ouvrages de son maître et par celui d'*Ibn Khalliqân* et de *Hagi Khalfa* (3). Il se trouve en manuscrit dans les bibliothèques de Londres (4), d'Oxford et de Leyde (5). Dans le catalogue des manuscrits orientaux du Brit. Museum, on a très justement fait remarquer, que le petit traité, ne comprenant que 3 feuilles in-4° d'une écriture serrée, contient une allégorie sur l'intellect actif; et dans celui des manuscrits de la bibliothèque de Leyde M. de Goeje en a copié le commencement en ajoutant la remarque que, quant au contenu, il est bien différent du roman d'Ibn-Thofeil et n'a avec lui de commun que le nom seul. Il est donc évident qu'Avicenne — [si non al-Kindi ou al-Farâbi, l'un et l'autre prédécesseurs du philosophe, ce qui est bien peu probable] — a le premier introduit ce personnage allégorique dans ses traités dialectiques, et qu'il a

(1) V. l'éd. c. p. 27 : ... dum tibi describam historiam H. b. Jokdhân et Absali et Salamani quibus *nomina* imposuit Alsheich Abu Ali.

(2) V. l'art. c. du *Muséon* de l'a. 1882, p. 397.

(3) V. *Biogr. dictionnary* by M. G. de Slane, t. I, p. 443 suiv., et H. Khalfa, lex. Bibliogr., t. III, p. 393.

(4) V. Cat. cod. manuscrpt. or. Mus. Brit., p. 447, n° 978 n° 2.

(5) V. Cat. cod. or. Bibl. Bodleyanæ ed. Uri, t. I, n° 456 et Cat. cod. or. Acad. Lugd. Bat. t. III, p. 328-29.

enfin donné lui-même, dans cette petite dissertation, l'explication du sens mystique qui s'y rattache. Comme nous le verrons dans la suite, l'opuscule d'Avicenne a acquis de la célébrité dans la philosophie orientale, tellement qu'il a passé par la traduction ou le remaniement bien maladroit d'Aben-Ezra, dans la littérature rabbinique; c'est pourquoi nous avons jugé à propos d'en donner une analyse un peu détaillée, et en quelques endroits une traduction verbale. Quand à sa forme, ce traité a été composé en un style de rhétorique, obscur et contourné, dont les difficultés sont augmentées par une terminologie tellement mystique qu'il ne m'eût été possible, je le pense bien, d'en saisir le vrai sens, si je n'eusse rencontré dans le Brit. Muséum le commentaire d'Ibn-Zeylâ (1), disciple d'Avicenne, qui me fut d'un grand secours.

La justesse de mon appréciation se montrera, je l'espère, dans les cas où tout en rendant les phrases mystiques d'Avicenne, j'aurai besoin d'y ajouter, pour être compris, l'explication d'Ibn Zeylâ. Parmi les traités nombreux d'Avicenne, je n'en ai trouvé heureusement qu'un seul qui l'égale en fait d'obscurité; c'est la petite dissertation appelée l'*oiseau* (2) qui ne comprend qu'un peu plus d'une feuille du manuscrit de Leyde, et que j'aurai, j'espère, l'occasion de faire connaître aux lecteurs de notre Revue dans son contenu quelque peu bizarre.

A. Introduction de l'allégorie.

L'auteur après avoir déclaré qu'il a enfin cédé à l'instigation de ses amis qui lui avaient demandé de composer un traité à part sur Hay ben Yaqzân, continue en ces termes.

« *Pendant mon séjour dans mon pays, je me sentis disposé à faire avec mes amis une petite excursion aux lieux de plaisance du voisinage, et tout en flânant j'ai rencontré un vieillard qui, malgré son âge bien avancé, était plein d'une ardeur juvénile, sans être courbé ni blanchi par*

(1) V. Cat. cod. or. Mus. Brit., N° 978, p. 448, n° 3.

(2) V. Ibid,, p. 450, N° 26 et 28 et Cat. cod. or. bibl. Acad. Lugd. Bat. vol. III, p. 329 N° 10.

les ans. Saisi d'un désir irrésistible de l'aborder et d'entrer en conversation avec lui, je m'adressai à lui avec mes compagnons et, après les salutations ordinaires, j'entamai la conversation en lui demandant de me faire connaître la situation dans laquelle il se trouvait, ses relations, son métier; enfin son nom, sa famille et son pays ». Quant à mon nom et ma famille, me répondit-il, « je m'appelle Hay b. Yaqzân, et ma ville natale est Jérusalem; quant à mon métier, il consiste à errer dans toutes les régions de la terre en suivant toujours la direction donnée par mon père qui m'a confié les clés de toutes les sciences et m'a guidé sur les sentiers de toutes les contrées du monde jusqu'à ce qu'il ait atteint les confins les plus reculés de l'univers. « Nous continuâmes alors de lui poser des questions sur les diverses sciences et de le sonder quant à leurs profondeurs, jusqu'à ce que nous fussions arrivés à la science de la physiognomonie; là je l'ai trouvé doué d'une précision merveilleuse et c'est par elle qu'il commença son discours ».

Avant de continuer le récit, nous devons expliquer ce commencement un peu diffus qui veut simplement dire : Pendant le séjour de l'âme dans mon corps, je me sentis saisi du désir, sous le guide de mon imagination et de mes sens extérieurs et intérieurs, d'examiner les intelligibles les plus accessibles à ma force intellectuelle; ainsi plongé dans mes méditations, j'ai réussi à me trouver en contact avec l'intellect actif, dont j'ai éprouvé depuis bien longtemps les effets salutaires, et qui m'a conservé jeunesse et vigueur inaltérées. Enhardi par l'homogénéité de notre nature, j'osais l'aborder et entrer en conversation avec lui et soumettre mes sens intérieurs à la réception de la grâce divine émanant de son être. Ainsi encouragé par sa prévenance et disposé à recevoir ses communications, je commençai à examiner sa nature sublime, exempte de toute l'impureté de la matière et pourtant, dans un certain sens, liée au monde matériel, et ses propriétés essentielles. La vie comprenant les deux conditions nécessaires du développement intellectuel, les sens et le mouvement, il s'appelle lui même *Hay*, c'est à dire « *le vivant* » et en ajoutant *ben Yaqzân*, c'est à dire fils *du vigilant*, il indique, qu'il tire son origine d'un être plus haut que lui, l'être suprême, toujours vigilant qui

n'a pas besoin de repos. Sa ville natale est la sainte cité de *Jérusalem*, purifiée de toute souillure mondaine, et son métier celui de parcourir les régions de la plus haute intelligence pour pénétrer dans l'essence de son père céleste qui lui a confié la science de toutes les formes et lui a révélé leur mystère par l'intuition instantanée, bien différente de la conception ordinaire de l'homme. Favorisé ainsi pleinement par sa grâce, nous sommes arrivés à la métaphysique et la logique, sciences par lesquelles on arrive, par des conclusions sûres et évidentes, à la connaissance de ce qui est éloigné et occulte ; c'est pourquoi il les indique par le nom de physiognomonie qui juge l'intérieur caché d'après la manifestation extérieure. —

Après cet exorde que nous avons rendu à peu près verbalement, nous continuerons l'introduction en l'abrégeant, les notes placés en dessous contiendront les éclaircissements nécessaires.

« La logique est une science, continua notre vieillard, dont le revenu est payé en argent comptant ; elle manifeste tout ce qui est caché par la nature et pourra te donner du plaisir ou du regret ; elle indique chez toi une disposition exquise du naturel et l'affranchissement de tout ce qui se rattache au monde, et des inclinations sensuelles. Si sa main salutaire te touche, elle te purifie, mais si ta faiblesse te fait chanceler, tu seras exposé à la ruine, environné, comme tu l'es toujours de tes mauvais compagnons, dont tu t'efforceras en vain de te débarrasser (1). Quant à ton compagnon le plus proche (c'est à dire l'imagination), il est bavard, confus, riche en futilités et faussetés ; il t'apporte des formes étrangères à ta connaissance, des nouvelles où le vrai se mêle au faux, la vérité au mensonge, et cela bien qu'il soit le guide et l'éclaireur nécessaire. Très souvent il te transmet des nouvelles peu convenables à ta dignité et ta position, et tu devras t'efforcer d'y démêler le vrai du faux et d'y séparer l'exact de l'erronné ; mais malgré tout cela, il

(1) Les mauvais compagnons de l'homme qui l'empêchent d'aborder les Intelligibles, sont la *fantaisie déréglée*, l'*irrascibilité* et la *concupiscence charnelle*, (ὀργή et ἐπιθυμία d'Aristote) ; c'est la mort seule qui l'en délivrera, quand il sera transporté dans les contrées célestes du vrai repos.

t'est bien nécessaire, et te serait très salutaire, si ce n'était la confusion t'accable et le faux témoignage t'entraîne dans l'erreur.

Mais voilà ton compagnon de droite [l'irascibilité] ! il est encore plus impétueux, et ses attaques ne se peuvent que bien difficilement repousser par la raison, ou éloigner par la dextérité. Il ressemble au feu ardent, à la cataracte inondante, à l'étalon furieux on à la lionne privée de ses petits. — Il en est de même de ton compagnon de gauche [la concupiscence charnelle]; son mal dérive de la voracité et de la sensualité insatiable; il ressemble à cet égard au cochon affamé qu'on a lâché à la pâture. Tels sont tes compagnons, pauvre mortel! auxquels tu es enchaîné, et dont rien ne te peut délivrer, si ce n'est l'émigration vers ces contrées, où de semblables convives sont inconnus (1). Mais tant que ce voyage ne t'est pas permis, et qu'il t'est impossible de fuir de ces compagnons, que ta main, du moins, les dompte et ta force les gouverne! garde-toi bien de leur lâcher les brides et de t'abandonner à leur volonté; si tu te tiens fort, ils seront soumis, et tu les subjugueras. Enfin comme ruse de guerre, tu pourras te servir du mauvais géant de l'irascibilité contre la concupiscence insatiable, et, par contre, peut-être, repousser les attaques du premier par la souplesse de ton compagnon mou et efféminé, de la concupiscence; ainsi ils seront subjugués, l'un par l'autre. Mais surtout veille sur ce premier compagnon, faux et capricieux (c'est à dire l'imagination) (2), ne te confie jamais à lui à moins qu'il ne t'apporte une garantie sûre de la part de Dieu: alors il t'apportera la vérité, et il ne faudra pas rejeter son assistance; même si ses avis étaient mêlés d'erreurs, tu pourrais encore en tirer quelque chose de vrai et de constant ». — Après que j'eusse entendu cette description de mes compagnons, je commençai à en reconnaître la justesse et l'ayant trouvée parfaitement conforme à la

(1) Le moment de la délivrance ne dépendant pas de la volonté humaine. il faut nécessairement pendant la vie lutter contre ces adversaires et tâcher d'une manière ou d'autre de les dompter.

(2) L'imagination est nécessaire à toute conception humaine, mais elle est dangereuse, si elle n'est pas guidée par la grâce divine ou par une règle de conduite sûre.

vérité, je les traitais tantôt doucement, tantôt par la violence ; tantôt j'eus sur eux le dessus, tantôt je ne réussissais pas. Mais j'invoquais constamment l'aide de Dieu dans mes rapports avec eux jusqu'à ce que, selon sa volonté, j'en fus délivré. En attendant, je me préparais au voyage que je désirais bien vivement accomplir guidé par le vieillard, et celui-ci ajouta encore ce dernier avertissement : « Toi et tes pareils serez toujours arrêtés pendant ce voyage (1), et la route vous sera bien difficile, à moins que tu ne réussisses à te séparer pour toujours de ce monde ; mais tu ne peux avancer le terme fixé par Dieu. Il faut donc te contenter d'un voyage interrompu de temps en temps ; tantôt tu feras route, tantôt tu t'abandonneras à tes compagnons. Quand tu t'adonneras de tout cœur au voyage, tu réussiras, et l'influence de tes compagnons sera anéantie ; au contraire, si tu es de connivence avec eux, tu seras assujéti à leur influence, et tu te déroberas à la mienne jusqu'au moment où tu réussiras à te délivrer entièrement de leur société.

Pendant le courant de notre discours, je lui demandai des renseignements spéciaux sur chaque climat de l'univers, dont il possédait une connaissance ample et sûre, et il me répondit (2) :

B. Description du voyage.

« L'univers embrasse trois parties : *l'une* comprend le ciel visible et la terre, dont la nature est connue par l'observation des sens et par des traditions claires et certaines ; quant aux deux autres, elles sont toutes merveilleuses ; *l'une est du côté de l'Ouest, et l'autre du côté de l'Est.* Chacune de ces parties est séparée de notre terre par un voile que réussissent seuls à pénétrer les élus favorisés par la grâce divine, mais d'où est exclu l'homme qui se

(1) Le vieillard H. b. Yaqzân fait remarquer que l'homme ne peut s'élever jusqu'aux Intelligibles par l'intuition subite et calme, mais qu'il y parvient graduellement et par intervalles, se contentant de les saisir en parties par le développement de son intelligence.

(2) L'Intellect actif commence ici à instruire l'homme de la voie à suivre pour acquérir l'intelligence de tout l'univers, en tant qu'il comprend les mondes sensible et spirituel ; il en indique les trois parties : le *monde terrestre*, le *monde de la matière* et le *monde des formes éternelles*.

confie à ses forces naturelles seules. Ce qui en facilite l'entrée, est l'ablution faite dans les eaux ruisselantes de la fontaine qui se trouve tout près de la source animale à eau stagnante (1). Le voyageur qui en a trouvé le chemin et s'est abreuvé à ses eaux salutaires, sentira son intérieur pénétré d'une force merveilleuse, qui lui fera traverser d'horribles déserts, sans rester plongé dans la vaste mer qui l'environne ; sans fatigue il montera les sommets du mont Qâf, et les gardiens de l'enfer perdront tout pouvoir de le saisir et de le jeter dans l'abîme ». A notre demande de nous expliquer plus précisément la situation de cette fontaine, il dit : « Vous connaissez sans doute les ténèbres perpétuelles environnant le pôle (2), où pendant toute l'année aucun rayon du soleil ne pourra pénétrer jusqu'au temps fixé par le Seigneur. Celui qui y entrera sans être saisi d'horreur, aboutira à une plaine immense, éclairée par une lumière abondante ; il trouvera d'abord cette fontaine ruisselante dont les eaux se déversent sur le vaste terrain qui sépare des deux côtés notre terre des terrains ci-dessus nommés (c'est à dire la matière et les formes).

Celui qui se lave dans ces eaux, restera toujours au-dessus et ne sera pas submergé dans leurs profondeurs ; au contraire, il gravira les hauteurs sans aucune difficulté jusqu'à ce qu'il parvienne à aborder l'une ou l'autre limite des deux terres inconnues ». A notre demande de nous faire connaître la côte occidentale qui avoisine notre terre, il nous donna les renseignements suivants :

I. *La matière.* — A l'occident le plus reculé se trouve

(1) Les eaux ruisselantes signifie la logique et la métaphysique qui préparent l'homme, moyennant des connaissances positives, à s'élever à l'inconnu; parce qu'elles provoquent le raisonnement et la discussion, elles sont appelées ruisselantes. Les eaux stagnantes du voisinage indiquent les sciences positives qui ne servent que de base à la philosophie. L'homme abreuvé des eaux fraîches et ruisselantes de la philosophie saisira l'ordre de tout l'univers, sans se perdre dans la confusion des détails et des formes innombrables ; il montera les hauteurs de la science (la montagne de Qâf environnant), sans être retenu par les hésitations infernales.

(2) Le pôle environné des ténèbres est l'âme humaine qui destinée à diriger le corps est privée de toute force pour s'élever à la vérité, si elle n'est pas guidée par la grâce divine, mais alors, elle aboutira à la pleine lumière et saisira le but de la création et son perfectionnement.

une grande mer appelée dans la révélation divine *mer bourbeuse* (1); c'est là que le soleil se couche, et elle s'étend du côté d'une *terre* désolée et stérile au delà de toute mesure, et où il n'y a pas d'habitants stables, mais seulement des passagers, où des ténèbres profondes sont partout répandues. Ceux qui s'y sont réfugiés sont exposés à toute espèce de déceptions : le soleil n'y répand qu'une faible lumière, le sol est complètement stérile; on y bâtit pour la destruction, on y élève des demeures pour la désolation; il y règne constamment des querelles et des luttes; dès qu'un parti s'est élevé au pouvoir, il s'empare des propriétés de celui qui l'a précédé et en chasse les possesseurs. Telle est leur manière de vivre, à laquelle ils ne dérogent pas. Il s'y trouve toute espèce d'animaux et de plantes, mais lorsqu'elles se développent, elles prennent des formes étranges et nouvelles.

Ce climat stérile, scène constante de luttes, de combats et de désordres, prend sa lumière à une grande distance, et au delà de celle-ci s'étendent d'autres terres; la plus reculée, celle qui se trouve aux environs du lieu où sont fixées les colonnes du ciel, ressemble beaucoup à notre terre; comme celle-ci, elle est stérile et n'est habitée que par des passagers qui viennent s'y fixer un temps. Elle tire également sa lumière d'un point très éloigné, plus rapproché d'elle pourtant que de la sphère de notre terre. Elle est la base des sphères célestes, comme notre terre est la base du monde élémentaire; c'est pourquoi sa population bien qu'éparse est plus stable, n'étant pas exposée à l'invasion de formes nouvelles et à leurs changements continuels ».

(1) La *mer bourbeuse* (V. Cor., s. 18, v. 84) indique la matière provoquée à la vie par le soleil couchant, c'est à dire par la forme; entrant à tout moment en union avec une forme nouvelle et changeant continuellement, les êtres du monde naissent et périssent, et il n'y a pas de stabilité, les formes se renouvelant toujours, la dernière chassant la précédente. Ce climat, c'est à dire notre terre, comprend diverses divisions destinées aux minéraux, aux plantes, aux animaux et aux êtres humains, tous soumis au changement continuel des formes; au delà commencent les régions des corps célestes, dont le premier et le plus proche est la Lune. Les êtres qui s'y trouvent sont périssables, puisqu'ils proviennent de la matière; mais ils ne sont pas assujétis au changement perpétuel des formes causé par la dissolution des êtres en leurs éléments, changement qui appartient aux créatures terrestres.

Après cette description de la terre et de la lune, suivent celles toutes semblables, de Mercure, Venus, du Soleil, de Mars, Jupiter, Saturne, de la sphère des étoiles fixes et de l'Ether; comme elles sont composées des phrases empruntées à l'astrologie orientale, nous les omettons ici à l'exception de la dernière, la neuvième ou celle de l'Ether, qui est décrite ainsi : « Vient enfin un royaume, dont les limites sont restées inconnues jusqu'à présent; on n'y trouve pas de villes, ni de districts, rien d'accessible à la vue de l'homme ; il est peuplé par les âmes angéliques, mais on n'y trouve pas d'être corporel; c'est de là que vient le destin divin. et au delà on ne trouve plus rien (1). Tous ces climats que nous venons de décrire, sont situés à la gauche ou à l'Ouest de notre terre.

II. *Les formes.* — Si tu tournes à droite ou vers l'Est, il se présentera à tes yeux toute une région où il n'y a ni être humain, ni plante, ni arbre, ni minérai ; ce n'est qu'une plaine immense, une mer étendue, de l'air comprimé et du feu ardent ; l'ayant traversée tu arriveras à un climat montagneux, abondant en rivières rapides, en vents impétueux et nuages condensés ; là tu trouveras de l'or et de l'argent, de pierres précieuses et communes de tout genre et de toute espèce, mais point de plantes. Elles abondent dans le climat adjacent bien qu'il soit destitué de toute espèce d'animal; mais tu les rencontreras en grande abondance dans celui qui suit, sans pourtant y trouver d'être pareil à toi-même ; ce n'est qu'après avoir traversé ce climat et être entré dans le suivant, la région humaine (2), que tu trouveras la créa-

(1) Le commentaire ajoute à cette description : Cette sphère met en mouvement toutes les autres qui lui sont assujéties, et constitue elle-même le temps absolu, divisé en parties relatives par les autres. An delà il n'y a absolument rien, ni le vide, ni de la matière ; elle est confinée par sa propre limite, l'infini n'existant pas comme il a été demontré dans la métaphysique.

(2) Dans le royaume des formes, d'abord on ne trouve rien que les quatre éléments confondus l'un avec l'autre et dont le développement s'explique dans les quatre sections qui suivent. — Après avoir passé la limite de la dernière, tu trouveras l'intellect pur, exempt de la matière et impérissable s'élever au milieu des puissances ennemies et formidables, c'est à dire les diverses facultés humaines, dont la *corne volante* signifie les intellectuelles avec la fantaisie, *la marchante* celles du mouvement et des passions entre lesquelles la partie à forme d'animal féroce indique l'*irrascibilité*, et celle qui figure une

tion complète telle que tu la connais par ton séjour terrestre. Après avoir passé la limite la plus reculée du côté de l'Orient, tu verras le soleil s'élever entre les deux cornes de Satan, *la corne volante* et *la corne marchante*. Cette dernière est divisée en deux parties, l'une ayant la forme d'un animal féroce, l'autre celle d'un animal brut; entre ces deux parties, placées à la gauche du côté de l'Orient, il y a une lutte continuelle. Quant à la corne *volante*, elle se trouve dans une vallée à droite et n'est restreinte à aucune forme distincte et connue, mais est composée de diverses formes ou de leurs parties. C'est par exemple un homme qui vole, un serpent à tête de cochon ou un demi-homme, ou un pied, un bras seulement, c'est pourquoi sans doute les artistes s'en servent dans leurs compositions artistiques. L'âme humaine, maîtresse de cette région, a établi cinq voies de communications (c'est à dire les cinq sens extérieurs) soumises à un maître de poste, qui saisit tout ce qui vient de ce côté, et, sans en prendre connaissance, le rend au trésorier qui de même le présente au roi; alors une partie (c'est à dire la partie sensuelle) est rendue au garde de la force imaginative, tandis que le reste (la partie spirituelle) est confiée à un autre garde distinct (c'est à dire la réflexion).

Ces deux cornes attaquant continuellement l'âme humaine, vont jusqu'à troubler le cœur d'une vraie folie. Quant à la corne qui marche, la partie formée en animal féroce tend un guet-apens à l'homme en embellissant à ses yeux toutes ses mauvaises actions, le meurtre, la mutilation, l'oppression et la dévastation, en excitant sa haine et en le poussant à la violence et à l'injustice; tandis que l'autre partie, à forme d'animal inintelligent, ne cesse d'influencer l'âme humaine en

brute, la *concupiscence charnelle*. Or la corne volante, la fantaisie déréglée (comp. ci-dessus p. 415 dans l'introd.) a besoin d'être surveillée par l'âme. Le maître de poste est le sensus generalis (ἡ κοινὴ αἴσθησις d'Aristote) qui, ayant rassemblé les diverses impressions des cinq sens extérieurs, les rend au trésorier, c'est à dire la mémoire qui les présente au roi, c'est à dire l'âme maîtresse du tout; celle-ci se sert en partie de la force imaginative, en partie de la force réflexive, pour en tirer le sens caché. Nous avons trouvé la même comparaison en plusieurs endroits dans des œuvres d'Av. V. p. e. le traité de psychologie publié avec la traduction en allemand dans *Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.*, par M, Landauer, B. 29, p. 390 de l'a. 1875.

embellissant la turpitude et la laideur et en l'exhortant sans cesse à s'y livrer; elle est querelleuse, et obstinée et ne se désiste pas de ses assauts avant d'avoir entraîné l'homme à la soumission complète. Elle est secondée en cela par les génies de la corne volante qui font rejeter à l'homme tout ce qu'il ne voit pas de ses propres yeux, adorer la nature et la création en lui insinuant qu'il n'y a pas de résurrection ni de rétribution des actions, ni de Seigneur spirituel de l'univers. — En avançant nous trouvons un autre climat habité par des êtres angéliques d'origine terrestre ou des génies, mais bien dirigés et éloignés des fautes des précédents; ayant adopté des mœurs spirituelles, ils entrent en communication avec l'homme, et ne le poussent à aucune mauvaise action; au contraire, ils lui donnent aide et assistance et contribuent à sa purification. Ce sont les facultés intellectuelles de l'homme, appelées *Djinn* et *Hinn*, parce que ces êtres, bien qu'ils soient à une grande distance des Intelligibles purs, sont doués par la nature du désir de secouer le joug de la force irrascible et concupiscente (1). — Au delà de ce climat se trouvent ceux des anges : l'un d'eux placé du côté de la terre est peuplé d'anges terrestres, et parmi eux ceux de droite sont appliqués à la doctrine et à l'exhortation verbale, ceux de gauche à l'exécution des ordres reçus et à la pratique de la justice; ces deux groupes descendent dans la région des génies et des hommes et montent de même aux plus hauts cieux. On dit généralement que les gardiens d'en haut et les plus nobles écrivains (2) appartiennent à leur nombre, et que parmi eux il en est un à droite, à qui la prédication est dévolue, et qui est rangé du côté de la doctrine, tandis que l'autre, à gauche, est du côté de la pratique.

Celui qui réussit à traverser cette région, arrivera à la contrée, située au delà des cieux, et y contemplera le germe de la création qui y est depuis l'éternité. Cette région gou-

(1) Cette dernière explication des noms *Djinn* et *Hinn* s'appuie sur la dérivation un peu forcée des verbes arabes djanna et hanna dans leurs significations d'être caché et désirer.

(2) Ces expressions se réfèrent au Coran, S. 82 v. 10-13. Ces anges, représentant les âmes raisonnables des hommes, surveillent les actions humaines et s'opposent aux passions pernicieuses.

vernée par le roi unique et omnipotent, est habitée par ses serviteurs fidèles qui lui sont attachés par la proximité et par l'application à l'exécution de ses volontés. C'est un peuple pur que n'atteint aucune inclination mauvaise, ni concupiscence charnelle, ni tentation d'injustice, d'envie, et de paresse ; à eux a été confiée la défense de la frontière de ce royaume qu'ils gardent personnellement. Distribués en plusieurs districts, ils se tiennent dans des forts élevés et des châteaux bien défendus, dont les matériaux sont de cristal et de pierres précieuses et dépassent en durabilité tout ce qui se trouve de semblable sous notre climat. La longévité leur est donnée en partage, et, jusqu'à l'âge le plus reculé, ils ne seront assujétis à aucune faiblesse, ni à aucune perte de forces dans l'exécution de leur fonction (1).

Au delà de cette région tu arriveras aux êtres en relation immédiate et continue avec le Roi suprême (c'est à dire les intelligibles exempts de toute matière), constamment occupés de son service et qu'ils gardent invariablement pendant toute l'éternité sans être remplacés par personne ; il leur est permis, de s'approcher du Seigneur, de contempler son trône majestueux et de rester à genoux autour de lui, jouissant de sa vue continuellement et sans aucune interruption. Ils ont les mœurs les plus douces, une grande beauté spirituelle et une pénétration extraordinaire ; une faculté merveilleuse de parvenir à la vérité, une figure ravissante et resplendissante et une forme parfaite. A chacun a été assigné un territoire limité, une place définie et un rang fixe qui ne peut être contesté ni partagé par personne. Le premier rang est occupé par cet être unique, le plus proche du Seigneur, qui est père de tous les autres (c'est à dire *l'intellect actif*); c'est par l'intermédiaire de cet être qu'émanent la parole et le commandement du Seigneur à tous les autres êtres de la création. Parmi leurs qualités merveilleuses est celle-ci, que leur nature n'est jamais atteinte ni par la vieillesse, ni par la décrépitude de l'âge. Le père avancé en âge est plus agile et plus jeune que le fils ; tous sont des esprits purs sans aucune enveloppe de matière, et

(1) Nous avons ici les âmes des corps célestes qui selon le Coran S. 72 v. 8 gardent l'accès des cieux les plus élevés.

ne sont dépassés en ceci que par le Seigneur seul, car ils ont encore une certaine relation avec la matière puisque le désir inné peut les mettre eux-mêmes en mouvement ou faire mouvoir d'autres encore, tandis que le Seigneur, la vérité pure, en est absolument exempt.

Celui qui Lui attribue une origine, est en une erreur parfaite, et de même celui qui pense, par ses louanges, épuiser ses qualités, est en plein délire. Pour Lui, il dépasse toute description possible, et par rapport à lui toute comparaison sensible est absolument impossible. Celui qui veut le décrire, ne peut qu'indiquer la distance qui le sépare de tous les attributs humains ; la beauté de son être est représentée par son visage et la bonté infinie par sa main ; cette beauté efface tout autre vestige de beauté, et cette bonté confond toute aspiration de générosité humaine. Si même l'un des chérubins voulait contempler son essence, son regard se troublerait, il reviendrait frustré dans son espoir, et sa vue serait éblouie par la contemplation. La beauté étant le voile de la beauté, et l'extérieur comprenant la cause de l'intérieur, sa manifestation reste toujours un mystère ; de la même façon, ou peu s'en faut, le soleil légèrement obscurci laisse entrevoir son corps, mais s'il resplendit de tout son éclat, il se cache à l'œil humain, la lumière voilant la lumière. Pourtant ce Seigneur communique toujours sa splendeur à sa création sans réserve et avarice ; il est généreux dans l'effusion de son essence, abondant en bienfaits, et la plénitude de sa bonté est sans bornes. Celui qui a joui de la moindre vue de sa beauté, restera enchaîné pour toujours ; il arrive quelquefois que des hommes extraordinaires qui se sont donnés à lui et sont favorisés par sa grâce, instruits du peu de valeur du monde périssable, lorsqu'ils y reviennent, n'y éprouvent pour le reste de leur vie que des regrets et un sentiment de détresse.

Ici Hay b. Yaqzân termina son discours en ajoutant ces paroles : « Si je ne m'étais pas, en te communiquant cette exhortation, entièrement abandonné à Lui seul, notre Seigneur, j'aurais préféré m'éloigner de toi ; aussi, si tu veux, fais-toi mon compagnon sur la route du salut. »

C. Imitations postérieures.

Nous avons dans ce petit traité dont nous publierons probablement le texte arabe, un exposé poétique de la doctrine mystique de l'émanation divine, semblable à celle qui se trouve dans l'exorde brillant nommé *al Khoutbet-al Ghorrâ* (1); c'est sous sa forme mystique que la philosophie grecque a été adoptée par les Arabes, peut-être déjà par al-Kindi, et certainement par al-Farâbi. Avicenne pourtant est justement réputé avoir fondé la philosophie arabe pour lui avoir, le premier, donné une base systématique dans ses grands ouvrages Aristotéliques, tandis que ses vues particulières, exposées dans ses petits traités, ont été empruntées aux écrits de l'école d'Alexandrie, de Plotin ou de Proclus. Cette direction mystique, appelée généralement *philosophie orientale*, a été continuée et développée ultérieurement par son illustre successeur Averrhoés, mais elle se perdit peu à peu dans le panthéisme Soufique. Notre petit traité a sans doute provoqué la composition du roman bien connu d'Ibn Thofail, portant le même nom, mais, comme nous l'avons vu, d'un contenu bien différent; il a passé en même temps dans la littérature rabbinique, où il a été imité ou plutot traduit en hébreu par Aben-Ezra († 1174). Malgré sa forme un peu abrégée et cette différence que l'auteur y entreprend lui-même le voyage guidé par Hay b. Yaqzân, tandis qu'Avicenne n'en a de lui que la description, ce traité n'est qu'une traduction maladroite, portant le nom identique Hébreu « *Khay ben Meqîz* », et souvent enrichie de phrases empruntées à l'ancien testament. Elle a été publiée très fréquemment, et dans une édition de Constantinople (2) où elle se trouve réunie avec l'ouvrage rabbinique « *Reschith-Khochmah* », nous lisons au

(1) Publié par Golius dans l'ouvrage : *Proverbia quædam Alii et carmen Tograi nec non dissertationes quædam Aben Sinae*. Lugd. Bat. 1629.

(2) Cette édition de 1736 porte sur le titre en hébreu : « Sepher Reshith Khochmah wenittosaph bo Sepher Khay b. Meqiz wehu mûsar hannephesh derek khidah le Rabbi Salomo b. Gebirol. (L'ouvrage Reshith Khochmah, auquel a été ajouté le traité Khay b. Meqiz, contenant une direction de l'âme sous forme allégorique par Salomo b. Gebirol).

titre une note curieuse, d'après laquelle elle n'appartiendrait pas à Aben-Ezra', mais à *Salomo ben Gebirol*. Nous savons par la belle découverte de f. *S. Munk*, que ce nom s'est caché bien longtemps sous la forme altérée du moyen âge *Avicébron*, qu'on trouve à tout moment cité dans les ouvrages philosophiques de cette époque. Cet auteur étant à peu près contemporain d'Avicenne et ayant vécu en Espagne, il est impossible de supposer qu'il y ait eu aucune communication directe d'idées entre eux, tandis que la grande ressemblance de leurs systèmes s'explique facilement par la raison, qu'ils ont tiré leur philosophie d'une source commune, soit de Plotin soit de Proclus ; mais quant à ce petit traité, il serait extrêmement difficile d'admettre qu'il fût, déjà pendant la vie d'Avicenne, arrivé en Espagne et qu'il y eût été traduit par un contemporain. Aussi, à défaut de meilleurs renseignements, il faut regarder Aben-Ezra' comme l'imitateur postérieur ou le traducteur, ainsi que la littérature rabbinique (1) l'a toujours estimé jusqu'aujourd'hui.

A. F. MEHREN.

(1) Ce traité a été mentionné par de Rossi sous l'article d'Aben Ezra dans le « *Dizzionario Storico degli autori Ebr.*, Parma 1802, t. I, p. II : « *Libretto in poësia che parla dell'anima e del premio e della pena della futura vita...* » M. Steinschneider considère son origine comme incertaine. V. *Zeitschr. für Mathem. u. Physik*, Leipzig 1880, 3 H. p. 76-77; dans l'édition du divan d'Aben Ezra' qui a paru tout récemment. [Diwan des Abrah. b. Esra mit seiner Allegorie Hai b. Meqiz, herausg. von Dr. J. Egers, Berlin 1886.] le traité a été attribué à Aben Ezra'.

DEUX SOURCES

de l'histoire des Quetzalcoatl :

les anciennes interprétations, italienne et espagnole, du Codex Vaticanus *n° 3738 et du* Codex Tellerianus.

Le nom de Quetzalcoatl ne désignait pas seulement un dieu, il s'appliquait aussi à divers personnages que les écrivains hispano-mexicains nous donnent pour historiques ; bien plus, c'était un titre que portaient les grands prêtres et qui s'étendait même à toute une catégorie de religieux. Il avait fini par devenir aussi commun que celui de César, et de même que celui-ci, après avoir été illustré par un grand homme, était passé en héritage à ses successeurs, ensuite à des princes qui n'avaient rien de commun avec lui, mais qui se rattachaient à la ville de Rome, soit par des prétentions soit par des souvenirs, — de même tous les Quetzalcoatl étaient en relations plus ou moins directes avec les diverses Tullan, notamment avec la mystérieuse Tullan-Tlapallan de l'Est et avec les villes sacrées de ce nom sur le plateau de l'Anahuac. Quelques-uns d'entre eux furent des personnages marquants, et si l'histoire du Mexique était élucidée comme celle des peuples européens, on n'aurait pas plus de peine à les individualiser que nous n'en avons à distinguer les différents César ou Kaiser. Mais s'il est difficile de restituer la biographie de chacun des Quetzalcoatl, ce n'est pourtant pas impossible pour quelques-uns d'entre eux. Les historiens hispano-mexicains nous donnent à cet égard de précieuses indications ; si quelques-uns confondent les Quetzalcoatl et attribuent à un seul (dieu ou homme divinisé) tout ce que les documents leur apprenaient de divers personnages de ce nom, d'autres nous affirment que tel prince ou pontife avait été appelé Quetzalcoatl en souvenir de l'ancien dieu.

Nous avons étudié, dans l'*Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes* (1), les conceptions mythiques se rattachant à ce nom et, dans *les Deux Quetzalcoatl espagnols : J. de Grijalva et F. Cortés* (2), l'application que l'on en avait fait à deux personnages purement historiques. Nous avons aujourd'hui à exposer les notions données sur les Quetzalcoatl, non pas précisément par les anciens Mexicains, mais par des Européens qui vivaient assez tôt pour recueillir de vieilles traditions de la bouche des indigènes et qui avaient sous les yeux des peintures hiéroglyphiques. Des copies de ces documents, avec leur explication en italien et en espagnol, nous ont été conservées dans le *Codex Vaticanus* n° 3738 et dans le *Tellerianus*, qui sont ainsi des sources de premier ordre, parce que s'il nous reste des manuscrits mexicains plus originaux et plus anciens, il n'y en a pas d'autres de cette importance qui soient accompagnés de copieuses interprétations de la seconde moitié du XVI[e] siècle.

I. *Codex Vaticanus*, n° 3738.

C'est le plus considérable des deux manuscrits mexicains que possède la bibliothèque du palais pontifical. Il se compose de 149 planches; l'autre, le n° 3776, n'en a que 92. Ils sont dans cette collection depuis la fin du XVI[e] siècle (3), et c'est évidemment au plus volumineux des deux que le P. José de Acosta fait allusion dans le passage suivant de son *Historia natural y moral de las Indias*, publiée pour la première fois en 1590 (4) : « Tout cela est peint dans les *Annales mexicaines* qui se trouvent aujourd'hui en la bibliothèque pontificale du Vatican à Rome. Un Père de notre Compagnie [de Jésus], de retour de Mexico, ayant vu cette

(1) Dans *Revue de l'histoire des religions*, cinquième année, nouv. série, t. X. n° 1, juillet-août 1884, p. 1-42, et n° 3, novembre-décembre 1884, p. 265-331. Aussi à part : Paris 1885, 109 p. in 8°.

(2) Extrait du *Muséon* t. IV. n° 4, p. 466-493 ; n° 5, p. 572-593, août et octobre 1884; aussi à part : Louvain 1885, 54 p. in 8°.

(3) Mercatus, *Degli obelischi di Roma*, t. II. p. 96.

(4) Séville, in 4°. On ne parle pas de la première édition incomplète, en latin (*De natura novi orbis libri II*, Salamanque, 1589 in-12) parce qu'elle ne contient pas le passage qui nous intéresse.

histoire [de l'inondation qui eut lieu au temps d'Ahuitzotl] et les autres, les expliqua au bibliothécaire de Sa Sainteté, qui en fut très content, parce qu'il n'y avait jamais rien compris » (1). Lord Kingsborough, qui cite ce passage (2) d'après la traduction latine, fait remarquer que les planches (128, 129) (3) relatives à cette inondation sont comprises dans la partie historique qui, à la différence de la partie religieuse, n'est pas accompagnée d'explications, et il en induit que l'interprétation du Père Jésuite était orale puisqu'il n'en reste pas de trace. C'est possible pour la cinquième et dernière section, mais, pour les quatres premières, nous sommes porté à croire que le membre anonyme de la célèbre Compagnie a écrit la paraphrase italienne du commentaire de Pedro de los Rios, en y ajoutant quelques nouvelles notions acquises par lui pendant son séjour au Mexique.

Le *Codex Vaticanus* n° 3738 traite : 1° de la cosmogonie (planches 1-16 du t. II de Kingsborough, avec explication pages 161-172 du t. V) (4); 2° de la mythologie et de l'astrologie (pl. 17-56 du t. II; p. 173-190 du t. V); 3° du culte, mois par mois (pl. 57-74 du t. II, p. 170-190 du t. V); 4° des rites et des mœurs (pl. 75-90 du t. II; p. 197-204 du t. V); 5° de l'histoire du Mexique, année par année, depuis 1194 jusqu'en 1549 (pl. 91-146, sans explication sauf pour la pl. 91) (5). Trois autres planches avaient été préparées pour la continuation de ces annales, mais on n'y

(1) L. VII, ch. 19, p. 197 de l'édit. de Madrid. 1792 pet. in-4°.

(2) *Antiquities of Mexico*, t. VI, 1831, Londres, in f° p. 155.

(3) Dans cette dernière les années sont, contre la règle, placées sous les figures au lieu de l'être au-dessus. Lord Kingsborough (t. VI, p. 155) en conclut que cette planche a été intercalée postérieurement. Il nous semble plutôt que l'annaliste n'ayant rien à inscrire sous ces années les a mises au bas, pour indiquer que la scène d'inondation figurée plus haut se rapportait. non pas à elles, mais à la planche précédente, où en effet se trouve l'année de *chicome tecpatl* (VII obsidienne = 1499) sous laquelle est généralement placé cet événement.

(4) On ne cite ici que l'interprétation italienne; pour la traduction anglaise de celle-ci on n'aura qu'à se reporter aux numéros correspondants des planches dans le t. VI.

(5) Une partie des pl. 136 et 144 sont reproduites en couleur et expliquées dans *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*, publié par Ignacio D. Rayon. Mexico, 1847, in-8°, pl. II et III, p. 278-287.

a inscrit que les chiffres des années 1556-1562. Lord Kingsborough a donné, en 146 planches, un facsimilé du tout dans le t. II de ses *Antiquities of Mexico*, et l'explication, en italien, des 91 premières planches, dans le t. V p. 159-200, avec traduction anglaise dans le t. VI. p. 155-232. L'interprète italien se réfère deux fois (p. 165,182 du t. V) à un religieux dominicain, Fray Pedro de los Rios, qui était à Mexico en 1566 et qui avait copié la plus grande partie de ces peintures. Celles-ci paraissent en effet n'être pas toutes de la même main : dans les 74 premières planches les dessins sont essentiellement fantastiques, tandis que dans le reste du volume ils se rapprochent un peu plus de la nature. Cela tient peut-être à ce qu'ici le sujet est ethnographique et historique ; là, mythique. Lord Kingsborough conjecture (t. VI, p. 222) que ce recueil se compose de deux et même de trois manuscrits reliés ensemble : 1° planches 1-74 (mythologie) ; 2° pl. 75-91 (ethnographie) ; 3° pl. 92-149 (histoire). Ce n'est qu'une copie sur papier européen, faite probablement d'après des originaux, au Mexique peu après l'année 1555 (1), et non à Rome en 1556, comme le conjecture M. A. Chavers (2), puisque les Annales vont jusqu'en 1562 et que Pedro de los Rios, le principal copiste, était encore à Mexico en 1566 (3).

L'explication est aussi de diverses mains, mais vraisemblablement basée en grande partie sur celle qu'à dû donner P. de los Rios pour les planches copiées par lui, car c'est de l'espagnol et non du nahua que traduisait l'interprète italien ; la preuve c'est qu'il laisse des noms espagnols aux amulettes que l'on appliquait sur les parties malades (pl. 75, p. 197-8) ; et à peu près partout il faut prononcer à l'espagnole les transcriptions qu'il donne des mots nahuas (4) : le

(1) L'interprète nous apprend lui-même que les sacrifices dans les bois sacrés étaient encore usités peu de temps auparavant, jusqu'à ce que le gouverneur d'Oaxaca fit abattre quelques-uns de ces bois en 1555 (pl. XI, p. 169 du t. V de Kingsb. — Cfr plus loin p. 434, 438).

(2) *La piedra del sol* dans *Anales del museo nacional de México*, t. I, fasc. 7, 1879, p. 358.

(3) Pl. 7, p. 165 du t. V de Kingsborough.

(4) *Capotecs* (pl. 90, p. 204) différerait par trop de *Zapotec* qui est la vraie prononciation, si l'on ne supposait que le copiste ou l'imprimeur a omis la

son de ceux-ci serait généralement plus mal rendu si l'on lisait à l'italienne. Dans le *Codex Tellerianus*, l'un des interprètes qui est aussi P. de los Rios, comme on le prouvera plus loin, parle en son propre nom, tandis que dans le *Codex Vaticanus* il n'est mentionné qu'à la troisième personne. Ce religieux est la principale autorité sur laquelle s'appuie le traducteur italien, qui n'a sans doute fait que délayer et mettre en sa propre langue l'explication espagnole.

Pedro de los Rios était espagnol, comme l'indiquent son nom et les expressions « nos Espagnols (1), notre Espagne » qu'il emploie à plusieurs reprises. C'est d'ailleurs aux mœurs de la Castille, et non à celles de l'Italie, qu'il compare certaines particularités mexicaines (2). Ses comparaisons portent aussi sur les Zapotecs et les Mixes (3), montagnards de l'Etat actuel d'Oaxaca, qui sont beaucoup moins connus que les peuples de langue nahua. Comme il ne savait pas seulement cette dernière, mais aussi l'idiome des Zapotecs (4), et que les Frères Prêcheurs dont il faisait partie évangélisèrent ce peuple, on est autorisé à conclure qu'il fut enployé dans cette mission ; en l'admettant on s'expliquera mieux les deux passages qui suivent : « *Miquitlantecotli* signifie le grand seigneur des morts en enfer ; c'est avec Tonacatecotle le seul dieu que l'on représente avec un diadème (5). Ce genre de couronne était encore en usage dans ces pays, après l'arrivée des chrétiens, comme on l'a vu dans la guerre de Coatlan, à ce que rapporte le copiste de ces peintures, un frère de l'ordre de Saint Dominique, nommé frère Pietro de los Rios » (6). L'un des inter-

cédille, qui donne au *c* le son de *z*, en espagnol. Par exception ce mot est transcrit à l'italienne (*Sciapotecha*) dans l'explication de la pl. 91.

(1) Pl. 64, 81, 87-89 ; p. 193, 202, 203 du t. V de Kingsb.

(2) Pl. 65, 77, 86 ; p. 193, 199, ibid.

(3) Pl. 57, 65, 89 ; p. 190, 193, 204, ibid.

(4) Pl. 90, p. 204, ibid.

(5) A en juger par la forme, que l'on peut voir sur les images de ces deux dieux (pl. 34, 46 du *Codex Vaticanus* ; pl. 15, 23 du *Codex Tellerianus*), c'était le *Copilli* ou demi-mitre décrite par Torquemada (*Monarquia indiana*, l. XI, ch. 31, t. II, p. 360, édit. de Madrid. 1723 in-f°), que l'on voit encore sur quelques anciennes statues du Mexique. Cet insigne du pouvoir suprême convenait parfaitement au dieu qui était le premier dans le ciel, et à celui qui l'était également en enfer.

(6) *Cod. Vat.*, pl. 34, p. 182 du t. V de Kingsb.

prêtes du *Codex Tellerianus* dit la même chose beaucoup plus brièvement : « Deux seulement d'entre les dieux de ce peuple étaient peints avec des diadèmes ; c'étaient Altontcatecoatle (1), le seigneur du ciel et de l'abondance, et le seigneur des morts [appelé ici Michitlatecotle] ; j'ai vu des couronnes de ce genre aux capitaines dans la guerre de Coatle » (2). Coatlan, situé à 84 kilomètres au sud de Oaxaca, fait partie du district de Miahuatlan et ses habitants parlaient un dialecte corrompu du zapotec (3). Un jeune Indien du voisinage, qui était sacristain de l'église de San Mateo Rio Hondo (4), se mit à voler des bijoux chez les principaux habitants du lieu, les cacha en différents endroits, convoqua les intéressés près d'un ruisseau où il plongea, en poussant de grands cris, puis montra à chacun ce qu'il avait perdu. Il prétendait être fils du démon à cinq cornes qui lui révélait les secrets. Ces grossiers artifices le rendirent si célèbre qu'on le proclama roi et qu'on l'appela le *Pitio*, nom qui, à moins d'erreur de copie ou d'impression, doit être une forme dialectique de *Pitao* (dieu) en langue zapotèque (5). Ses adhérents entreprirent de soumettre tous les voisins. Ayant envahi le district de Miahuatlan, dont Coatlan fait partie ; ils y massacrèrent plus de dix milles habitants, dont ils firent rôtir un certain nombre pour les manger. Des troupes envoyées de Mexico et d'Antequera ou Oaxaca, s'emparèrent du Pitio dont ils firent justice et emprisonnèrent beaucoup de ses partisans (6). L'auteur de la relation d'où sont tirés ces renseignements, qui fut écrite en 1609, dit que cette rebellion avait com-

(1) C'est évidemment une erreur pour Tonacatecotli que donne le passage correspondant du *Cod. Vatic.* cité plus haut.

(2) *Cod. Teller*. pl. 15, p. 140 du t. V de Kingsb.

(3) *Relacion del pueblo de Coatlan*, 1609, dans *Coleccion de documentos ineditos sacados del archivo de Indias* por D. Luis Torres de Mendoza, t. IX, Madrid, 1868, petit in-4°, p. 386-393.

(4) Ces trois localités figurent sur la *carte du Mexique dressée au dépôt de la guerre* par M. Niox, à l'éch. de 1/3000,000. 2 feuilles. Paris 1873.

(5) Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, t. II. Mex, 1880, petit in-4°, p. 187.

(6) *Relacion de Miguatlan y su partido, sacada de la que se hizo en febrero de* 1609, dans *Coleccion de documentos* de D. Luis Torres de Mendoza, t. IX, p. 210, cfr. p. 206 (erreur d'impression pour 226) du même volume.

mencé 70 ans auparavant, plus ou moins, ce qui nous donne une certaine marge ; d'ailleurs ce chiffre peut bien être une erreur pour 60, le copiste ayant pu lire *setenta* au lieu de *sesenta* que portait peut-être la relation originale. Dans les deux cas, soit que l'on admette le chiffre proposé par rectification, soit que l'on s'en tienne à celui du texte actuel en l'interprétant avec latitude, comme on y est autorisé pur la locution « plus ou moins », nous ne sommes pas loin de la date de 1547, (où « les Zapotecs de Coatlan et de Tetapa se soulevèrent au mois d'avril le premier jour de Pâques ; ils demandèrent la paix le 23 février de la même année », c'est à dire de 1548, en commençant l'année au 1er janvier) ; ni de celle de 1549, où « se soulevèrent les Petits Zapotecs et les Mixes » (1).

On se demandera peut-être où nous en voulons venir avec cette histoire, ces rectifications, ces dates, qui paraissent étrangères au sujet. Elles ne le sont pourtant pas : outre que les deux passages cités nous permettent d'identifier un des interprètes du *Codex Tellerianus* avec celui du *Codex Vaticanus*, une mention très importante de ce dernier est éclairée par le récit sur le Pitio dont aucun historien, à notre connaissance, n'avait encore tiré parti. « Lorsque les Espagnols vinrent dans ce pays [le Mexique], dit l'interprète de ce dernier manuscrit, on crut que c'était lui [Quetzalcoatl] (2) ; et plus tard encore, en 1550, lors de leur soulèvement, les Zapotecs en donnèrent pour raison la venue du dieu qui devait être leur rédempteur (3). » Nous n'en saurions pas davantage sur ce Quetzalcoatl et sa révolte « dont les détails sont restés dans l'oubli (4), » si nous n'avions de bonnes raisons de l'identifier avec le Pitio. Un des épilogues de ce soulèvement fut sans doute la destruction des bois sacrés où les Mixes, peuple voi-

(1) Año de 1547 en el mes de Avril en el primer dia de Pasqua se alzaron los Capotecas de Coatlan y Tetapa; vinioron de paz à 23 dia de enero de este dicho año. — Año de 1549 se alzaron los Capotecillas y Vijes [pour Mijes]. » *Cod. Teller.*, Mémoire addit. p. 157 du t. V de Kingsb.).

(2) Sur ce sujet voy. *Les deux Quetzalcoatl espagnols*.

(3) *Cod. Vatic.*, pl. XV, p. 171 du t. V. de Kingsb.

(4) Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale*. t. IV. Paris 1859, in-8°, p. 825.

sin d'Oaxaca, faisaient leurs sacrifices. Quelques-uns de ces bois furent abattus en 1555 par ordre du gouverneur de la province (1). Encore un trait particulier qui atteste chez l'interprète une connaissance spéciale de la province d'Oaxaca et la durée de son séjour au Mexique.

S'il était dans ce pays dès 1550 et peut-être même plus tôt, comme il s'y trouvait encore en 1566, il y passa bien des années ; à cette époque il restait des survivants de la période païenne, et il en cite un entre autres qui portait encore des traces des saignées religieuses pratiquées sur sa personne. Les anciennes traditions n'étaient pas oubliées ; les Espagnols les connaissaient au contraire mieux que dans les premiers temps de la conquête, où ils étaient loin de posséder toutes les finesses de la langue nahua ; ils commençaient à publier des dictionnaires et des grammaires de cet idiome. Ils se faisaient initier aux mystères de l'ancienne religion par les nouveaux convertis et surtout par leurs fils, et ils pouvaient contrôler les uns et les autres par les illustrations et les hiéroglyphes (2) dont la clé ne fut perdue qu'au XVII[e] siècle. Pedro de los Rios était donc parfaitement placé pour approfondir la mythologie et les antiquités du Mexique ; il en était aussi bien informé que les conquérants et les premiers missionnaires ; aucun des ouvrages antérieurs qui nous sont parvenus ne donne autant de détails sur l'ancienne religion. Les erreurs (3) que l'on peut relever dans l'orthographe et l'explication des noms propres ou des mots techniques ne sont pas nécessairement de lui ; on peut tout aussi bien les imputer aux copistes ou à l'éditeur, si ce n'est à l'auteur de la paraphrase italienne. Le *Codex Vati-*

(1) *Cod. Vat.*, pl. XI, p. 169 du t. V. de Kingsb.

(2) On ne veut pas dire par là que Pedro de los Rios sût déchiffrer ces signes, car il ne les a pas toujours reproduits avec soin dans ses copies, mais il a pu se faire expliquer par des indigènes le sens des figures et des caractères.

(3) Nous serons forcé d'en signaler quelques-unes dans le cours de cette étude, ne fût-ce que pour rectifier les noms qui nous intéressent. L'une des plus graves est d'avoir imprimé *Olomris* (t. V, p. 161) pour *Otomis*, le *r* n'existant pas en nahua. — P. 205, Chaltocan est devenu *Chalcotan*, par suite d'une transposition de syllabe.—P. 186, *tredici* est mal à propos substitué à *tre*.

canus, dans sa première partie, celle que nous avons à consulter ici, est, dit M. Chavero, « la plus intéressante peinture hiéroglyphique dont j'aie connaissance, car c'est l'unique traité de théogonie nahua (1) qui nous reste ; il est, à mon avis, bien supérieur au *Codex Borgianus* qui, à la vérité, est original, mais qui s'occupe seulement d'une partie déterminée des croyances de nos anciennes populations (2). » Pour nous en tenir à notre sujet, les notions sur les Quetzalcoatl (car, outre le Pitio, le document en connaît deux : le dieu des Chichimecs qui était l'un des sept hommes échappés au déluge, et le fils de la vierge de Tullan) se trouvent non pas dans l'histoire, exclusivement consacrée aux habitants de Mexico et à leurs ancêtres, mais dans les traités de cosmogonie et de mythologie, parce que ces héros furent divinisés après leur mort. C'est à propos de la préservation miraculeuse de l'un et de la naissance surnaturelle de l'autre, ou de leurs fêtes, qu'il est question d'eux. Malgré le merveilleux qui se rattache à leur fin ou à leur origine, ils sont considérés comme des hommes, ou, en d'autres termes, comme des personnages historiques. Tout ce qui les concerne dans cette peinture rentre donc dans notre sujet et doit être, sinon reproduit mot pour mot, (ce qui serait superflu, à cause de la prolixité et de la phraséologie parfois embrouillée du traducteur), du moins rendu de manière à donner une idée nette et complète du contenu.

Le premier âge du monde se termina par un déluge, auquel échappèrent seulement un homme et une femme. On dit pourtant que sept autres personnes, s'étant cachées dans une grotte, en sortirent après la fin de l'inondation et se dispersèrent dans le monde qu'elles repeuplèrent. Elles furent adorées comme dieux, chacune dans la nation qui en était issue, comme par exemple Huehueteotli (3) chez les

(1) En fait de peintures bien entendu, car les ouvrages écrits en espagnol par les PP. B. de Sahagun, D. Duran et J. de Torquemada sont bien plus complets pour l'ensemble ; l'*Histoire des Mexicains par leurs peintures* et les *Annales de Cuauhtitlan*, pour la cosmogonie.

(2) *La Piedra del sol* dans *Anales del Museo nacional de México*. t. I, livr. 7. 1879, p. 358, cfr. p. 364 du même volume : « Siendo para mi el *Codice Vaticano* el más respetable de los documentos que conocemos. »

(3) *Le vieux dieu*, ce qui offre au sens raisonnable, au lieu de *Hulhueteotli* que porte le texte.

Tepanecs, Quetzalcoatl chez les Chichimecs, Tzinacoatl chez les Culhuas. On faisait grand cas de cette origine et l'on offrait des sacrifices au premier ancêtre que l'on appelait le *Cœur du peuple*. L'idole qui le représentait était vêtue et conservée dans le meilleur local, où les descendants apportaient de l'or et des pierres précieuses, et où brûlait constamment un feu alimenté de bois et de copal. (Pl. VII, p. 164-5 du t. V de Kingsb.). Le quatrième âge, selon les récits des Mexicains, est celui qui a commencé dans la province de Tula, qu'ils disent avoir été ruinée, il y a 5042 ans, par suite d'apparitions, accompagnées de grandes famines, de pluies de sang, de frayeurs mortelles, aussi cet âge, dit des cheveux noirs (1), est-il désigné par des hommes qui dansent (2) (Pl. X, p. 167 du t. V de Kingsb.)

Ces malheureux, dans leur aveuglement, prétendent qu'un dieu nommé Citlallatonac (3), qui est la voie lactée ou chemin de Saint-Jacques, envoya du ciel un messager à une vierge de Tulan, nommée Chimalman, c'est-à-dire le bouclier (4). Les deux sœurs de celle-ci Tzochitlicue (5) et Conatlique (6), qui étaient à la maison avec elle, moururent de frayeur en voyant descendre l'envoyé céleste. Celui-ci annonça à Chimalman que le dieu voulait qu'elle conçût un fils. A sa vue elle se leva et balaya la chambre, mais aussitôt elle devint enceinte de Quetzalcoatl, tout en restant vierge (7). Celui-ci inventa les temples ronds en forme d'église, bien qu'il n'y en eût pas encore; et aussi les *cuis* (8), comme nous le dirons. On le regarde comme le

(1) C'est l'âge récent par opposition à l'âge de la tête blanche, qui est le premier ou plus ancien (pl. VII, p. 164 du t. V de Kingsb.).

(2) Tel est en effet le sujet de la pl. X, car il ne faut pas oublier que l'interprète avait sous les yeux des dessins à expliquer.

(3) La forme la plus usitée est *Citlallonac* que l'on explique par *étoile brillante*.

(4) *Chimalli*, bouclier, et *maitl* main.

(5) Il faut lire, croyons-nous, *Xochitlicue*, robe de fleur.

(6) Evidemment *couatlicue* ou *cohuatlicue*, robe de serpent,

(7) L'interprète voit là une contrefaçon des mystères du christianisme et il l'attribue au démon. On verra tout à l'heure qu'il suffit de regarder le démon comme la personnification du génie du mal, pour que les libres penseurs n'aient rien à reprendre à cette explication. (Voy. plus loin, p. 439, note 2).

(8) Cette assertion fait double emploi avec la précédente, puisque plus

dieu du vent et l'auteur des tourbillons, ce qui, paraît-il, le fit appeler Citaladuali (1). C'est lui qui détruisit le monde par le vent. Il manque ici une figure où le fait était représenté, avec une autre où l'on voit que, dès sa naissance, le fils de la vierge (2) eut le plein usage de sa raison. (Pl. X, p. 167-8 du t. V de Kingsb.)

Topiltzin Quetzalcoatl, sachant que les misères de ce monde étaient causées par les péchés des hommes et voulant leur procurer la pluie dont ils avaient besoin, invoqua Chalchiutlicue, la femme sauvée du déluge, qui était la mère du dieu Tlaloque et la déesse des eaux ; à cet effet il commença à offrir des sacrifices, parce qu'il n'avait pas plu depuis quatre ans. On voit la déesse au milieu d'un lac, avec une couronne et un buisson (3) près de là pour désigner Tullan et un encensoir devant pour indiquer le commencement des sacrifices. Quetzalcoatl fut surnommé Topiltzin, qui signifie *notre très cher fils*. De même qu'il avait été le premier à invoquer les dieux et à offrir des sacrifices, il fut le premier qui fit pénitence, afin d'obtenir miséricorde pour son peuple, car les épreuves du monde ne cessaient pas plus que les péchés des hommes. On dit qu'il se sacrifia lui-même en se tirant du sang avec des épines et par d'autres mortifications. Il avait coutume de jeter au feu de l'or, des pierres pré-

loin (p. 169) l'interprète traduit *quis* par *tempj*. Il est possible cependant que, dans le premier passage, l'interprète ait pris le mot *cu*, comme on l'écrit d'ordinaire, dans le sens d'autel.

(1) Ne serait-ce pas *Citlaltonalli*, cité plus loin, pl, 41, p. 184 du tome V de Kingsb. ?

(2) Cette conjecture ne paraît pas être justifiée, car le fait pourrait bien se rapporter à Huitzilopochtli, épigone ou tout au moins proche parent de Quetzalcoatl et qui, selon l'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, était comme lui fils du Dieu suprême, Tonacatecli, et de Tonacacihuatl (dans *Anales del Museo nac. de México*, t. II, liv. 2, 1880, p. 85); selon Torquemada, Huitzilopochtli avait pour mère la vierge Coatlicue qui, nous l'avons vu, était sœur de Chimalman, et qui le conçut en ramassant une pelote de plumes; on le disait aussi fils de Chimalman (*Monarquia indiana*, l. VI, ch. 21, 45; t. II, p. 41-42, 80).

(3) Le mot *bosco* qu'emploie l'interprète semble impropre au premier abord, puisque l'on s'accorde généralement à traduire *Tullan* par : A la joncière. Mais il ne faut pas oublier que, sous le nom de jonc, l'on désigne aussi de vrais arbustes comme l'ajonc et le genêt.

cieuses et de l'encens. Par ces privations et l'oblation de son propre sang, il pensait apaiser les dieux irrités de ce que, au lieu de les servir, de les honorer et de leur offrir ce que le monde estime, on ne songeait qu'à s'adonner aux plaisirs et à commettre d'autres péchés. A la suite de longues pénitences, un lézard qui grattait la terre lui apparut pour indiquer que le fléau du ciel allait cesser et l'abondance revenir. Bientôt, en effet, la terre qui était restée stérile pendant tant d'années, donna des fruits à profusion (Pl. X, p. 168-169 du t. V de Kingsb.)

Les hommes, comprenant ce qu'ils avaient gagné à l'intercession de Quetzalcoatl, se mirent à l'imiter, à faire pénitence à son exemple, à consacrer aux dieux non seulement leurs biens, mais encore leur personne et leur propre sang. Afin que l'on pût mieux prier en commun, il inventa les temples dont il y avait quatre espèces. Dans ceux de la première jeûnaient les seigneurs et les nobles; dans ceux de la seconde, le peuple; ceux de la troisième se nommaient temples de la terreur ou maisons du serpent; en y entrant ou tant qu'on y restait, on ne pouvait lever les yeux qu'il fallait tenir fixés sur le sol: enfin les derniers étaient les temples de la honte, où l'on envoyait les pécheurs et les gens de mauvaise conduite; aussi disait-on par manière d'injure : « va-t-en au Tlazapulcalco (1). » Les Mexicains attribuent à leur propre industrie les temples élevés que les Espagnols trouvèrent dans le pays et qui s'appelaient *quis*. Ils disent qu'ils inventèrent ce mode de construction après leur arrivée dans le pays. Ils allèguent comme preuve que, dans les contrées non occupées par eux, subsista jusqu'à nos jours l'usage des sacrifices antiques, fait non pas dans des temples, mais sur des autels ou des tertres élevés sur les montagnes ou dans les forêts. Il y avait encore naguère chez les Mixis, peuple des environs de la cité d'Oaxacadi (2), quelques-unes de ces forêts que le gouverneur Luis de Lione Tomano fit abattre en 1555. Il est possible que les Mexicains (3) aient apporté des modifications aux

(1) Ecrit plus loin : *tlaxopocalco*, prigione di tristezza o pianto (p. 169), et *tlaxipuchicalco*, casa del pianto (p. 170).,

(2) Il s'agit ici des Mixes et d'Oaxaca.

(3) C'est-à-dire les habitants de Tenuchtitlan, les derniers maîtres de

quatre espèces de temple de Quetzalcoatl, en surélevant les tertres, en y ajoutant des escaliers et le revêtement, et que, pour cette raison, ils s'attribuent le surplus (Pl. X, p. 169 du t. V de Kingsb.)

Parmi ceux qui furent des premiers à suivre Quetzalcoatl et à participer à ses austérités, on signale particulièrement Totec, qui avait d'abord été enfermé dans le Tlaxipuchicalco à cause de ses grands péchés, mais qui, après les avoir expiés, monta sur la colline de Catcitepetli (1) ou colline qui parle, laquelle est couverte d'épines. Il y continua ses macérations et, de là, il exhortait d'une voix retentissante les gens de Tula à venir faire pénitence avec lui du grand péché qu'ils avaient commis, en négligeant le culte et les sacrifices aux dieux et en s'adonnant aux plaisirs. Totec allait vêtu d'une peau d'homme, coutume qui dura jusqu'à nos jours où Dieu éclaira ce peuple aveuglé. Aux fêtes de Totec on se couvrait de peaux d'hommes tués en guerre, et l'on figurait ainsi dans les ballets et les cérémonies en son honneur, parce que l'on faisait remonter à lui l'origine de la guerre ; on lui donnait pour attributs les symboles de la guerre : la bannière et le bouclier. On le tenait en grande vénération comme étant le premier qui eût ouvert le ciel aux hommes ; car les Mexicains partageaient avec d'autres l'erreur de croire que le paradis était la récompense des victimes de la guerre (2). (Pl. XII, p. 170 du t. V de Kingsb.)

l'empire, par opposition aux contemporains de Quetzalcoatl, qui étaient beaucoup plus anciens.

(1) Il faut une cédille au premier *c*, car la prononciation est tzatzitepetl.

(2) Ce mythe est un des plus profonds qui aient jamais été conçus. Il exprime, sous le voile de l'allégorie, la même idée que les missionnaires voulaient rendre en attribuant au démon la contrefaçon de croyances et de pratiques chrétiennes (voy. plus haut, p. 436, note 7); car Totec est la personnification du génie du mal qui passe d'un excès à l'autre, qui gâte tout par l'exagération et qui ridiculise les meilleures choses en les réduisant à l'absurde. Ceux qui lui ressemblaient, et ils devaient être nombreux dans la zône tropicale, ruinèrent toujours l'œuvre des Quetzalcoatl : ceux-ci prêchaient le sacrifice de soi-même, versaient leur propre sang et, s'ils immolaient l'Agneau pascal pour offrir sa chair et son sang aux fidèles, c'était au figuré. Les Totec, après les avoir imités par piété ou non, finissaient par sacrifier le prochain et par manger des victimes humaines, sous prétexte de

Pendant ces prédications et ces exercices de pénitence, Totec avait chaque nuit l'épouvantable vision d'un cadavre dont les entrailles sortaient du corps et que le peuple avait en abomination. Ayant demandé aux dieux de lui révéler le sens de cette apparition, il reçut pour réponse que c'était le péché du peuple. Il invita aussitôt les habitants à se munir de gros cables pour lier ce cadavre qui était cause de tous leurs péchés et le jeter à la voirie. Se confiant aux paroles de Totec, ils furent menés par lui dans un endroit escarpé où était cette charogne, qu'ils se mirent tous à traîner au loin, mais, pendant qu'ils la tiraient en arrière, ils tombèrent tous dans un précipice formé par des rochers dont les parois se refermèrent sur eux. Toute la population y fut ensevelie, à l'exception des petits enfants qui étaient restés à Tulan. Aussi représentaient-ils cet épisode par un mintut (1) et par un ballet en tête desquels marchait le démon. Telle fut la cause de leur ruine et de leur perdition. (Pl. XIII, p. 170-171 du t. V de Kingsb.)

Les deux prédicateurs de la pénitence, Quetzalcoatl et Totec, aussi appelé Chipe, réunirent tous les innocents qui survivaient et les menèrent par le monde, peuplant et s'annexant d'autres nations. On dit qu'arrivés à une montagne qu'ils ne pouvaient franchir, ils firent une tranchée souterraine par où ils passèrent. D'autres prétendent qu'ils y restèrent enfermés (2) et furent transformés en statues ou autres simulacres (Pl. XIV, p. 171 du t. V de Kingsb.)

On rapporte que Quetzalcoatl, continuant sa marche, arriva à la mer Rouge, nommée par eux Tlapallan et représentée sur la pl. XV ; qu'il y entra et qu'on ne le revit plus. On ne sait ce qu'il est devenu, mais en partant, il leur

leur ouvrir le ciel. Ce n'est pas ici le lieu de développer cette idée, mais il était bon de l'indiquer par anticipation, afin que l'on saisit mieux le sens général et les détails de ce mythe d'une si grande portée.

(1) On écrit d'ordinaire *mitote*, ballade historique mimée (*Voces americanas empleadas por Oviedo*, p. 602 du t. IV de *Historia general y natural de las Indias* por el capitan Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, publicala la Real Academia de la Historia por D. José Amador de los Rios. Madrid 1855, pet. in-fol.,

(2) Cfr. D. Duran. *Historia de las Indias de Nueva-España*. T. II, Mexico 1880, in-4°, p. 75-76.

dit de patienter et d'attendre son retour qui aurait lieu en temps voulu. Ils l'attendent encore; à l'arrivée des Espagnols, ils crurent que c'était lui, et plus tard encore, en 1550, lors de leur soulèvement, les Zapotecs en donnèrent pour raison la venue du dieu qui devait être leur rédempteur (1). Quetzalcoatl naquit le jour de *ce acatl* (un roseau) qui est également, selon leur ancien comput, le signe de l'année où vinrent les Espagnols. C'est pour cette raison qu'ils le prirent pour leur dieu, et aussi parce qu'il avait, dit-on, prédit l'arrivée d'un peuple barbu qui soumettrait le pays. Non pas que le démon, inventeur de tous ces récits, ait pu connaître l'avenir; aucune circonstance nationale ne pouvait le lui faire deviner; mais, comme les guerres sont si communes et naturelles depuis l'origine du péché, et les hommes ambitieux de subjuguer leurs voisins, c'est ce qu'il a voulu dire, afin de pouvoir, lors de la conquête du Mexique par des étrangers, se faire un mérite de l'avoir prédite et se faire adorer comme Dieu. Il en fut ainsi en effet. On avait la pleine conviction qu'il était monté au ciel; c'est la planète de Vénus que l'on voit au coucher du soleil et avant le jour (pl. XV, p. 171-2 du t. V de Kingsb.)

La figure de la pl. XVIII ne porte aucun nom, parce qu'elle montre seulement comment on sacrifia les enfants après le départ de Topiltzin-Quetzalcoatl, pour l'honorer le jour de sa fête, le jour de *sept roseau* (2), Pexis. On dit qu'il naquit ce jour-là (3), où les habitants de Cholulan célébraient en son honneur une très grande fête. On s'y rendait de toutes les contrées du Mexique, portant des offrandes et des présents aux seigneurs et aux *papas* ou prêtres de ce temple. La même solennité se célébrait le jour de *un roseau* où il disparut. Ces fêtes avaient lieu de 52 en 52 ans.

(1) Voy, plus haut p. 432-433.

(2) *Chicome acatl* en nahua. On ne sait ce que signifie le mot *Pexis* qui suit. Lord Kingsborough n'entend pas non plus ce mot (t. VI, p, 199 note); il suppose que c'est le nom de la fête.

(3) Contradiction avec ce qui a été dit plus haut (pl. XV, p. 172) qu'il naquit le jour d'*un roseau*. Il y a là sans doute une confusion avec l'année de *sept roseau* qui, à la vérité, n'est pas celle de la naissance, mais bien celle de la mort de Quetzalcoatl, selon les *Anales de Cuauhtitlan*, p. 15 (en append. à la livr. 2 du II des *Anales del museo nac. de Mex.* 1880).

(Pl. XVIII, p. 176 du t. V de Kingsb.) On rapporte que Quequecoyotl (1) était le dieu des Otomis et le seigneur des treize jours [marqués sur les pl. XVIII et XIX], dans lesquels on célébrait sa fête. Pendant les quatre derniers jours on jeûnait en l'honneur du second Quetzalcoatl de Tula (2), et ces solennités étaient appelées les fêtes de la discorde (pl. XIX, p. 176 du t. V de Kingsb.) Chalchiuitlicue était la déesse de cette treizaine de jours [figurés sur les pl. XX et XXI] et, quand celle-ci commençait par *un roseau* (3), les Cholultecs faisaient une grande fête à Quetzalcoatl, parce qu'ils le regardaient comme leur premier papa ou prêtre (pl. XXI, p. 177 du t. V de Kingsb.) La planche XXII indique que Quetzalcoatl fut le premier inventeur des sacrifices de sang humain (4) et de toutes les autres offrandes faites aux dieux. C'est ainsi qu'ils se perçaient la langue, les oreilles, le membre viril, pour en tirer du sang; ils finirent même par sacrifier des victimes humaines et par leur arracher le cœur pour en frotter le visage de l'idole de leur misérable dieu. (pl. XXII, p. 177-8 du t. V de Kingsb.)

Le premier dieu des Mexicains, ou pour mieux dire leur meilleur démon, Tonacatecotle (5), aussi appelé Citanatonalli (6), engendra Quetzalcoatl, lorsqu'il le jugea à propos, et cela sans copulation, mais par son seul souffle, comme on l'a dit à propos du message à la vierge de Tulan. Ce fils était regardé comme le seigneur des vents; il fut le premier à qui l'on éleva des temples absolument ronds et sans aucun

(1) Forme dialectique de *Huehuecoyotl*, vieux chacal.

(2) « In reverenza dell' altro Quetzalcoatle, de Tula », tel est le texte de cette phrase ambigue : d'un côté on peut supposer que l'interprète, comme l'auteur des Annales de Cuauhtitlan, distingue deux Quetzalcoatl à Tulan, dont le premier était le génie la pénitence; le second, celui de la discorde. D'autre part on peut croire que dans son idée le premier Quetzalcoatl était le Dieu des Chichimecs dont il a été question plus haut (pl. X. p. 167); et le second celui de Tulan. Dans ce cas, il faudrait traduire « en l'honneur du second Quetzalcoatl, celui de Tulan. »

(3) *Ce acatl*, comme c'est précisément le cas dans la pl. XX.

(4) Qui avaient pour objet de remplacer les sacrifices de victimes humaines.

(5) *Tonacatecutli*, seigneur de notre chair ou par qui nous vivons.

(6) *Citlaltonalli*, de *citlalli*, étoile, et *tonalli*, brillante

angle. On dit que, par la pénitence, il avait réformé le monde tant de fois détruit à cause des vices des hommes, et qu'il en avait reçu la mission de son père, le créateur. Mais c'est une misérable erreur que d'attribuer à ce Quetzalcoatl l'œuvre du Rédempteur crucifié. On le regardait, ainsi que son père, comme le seigneur des treize jours [marqués sur les planches XLI et XLII). Lorsque son jour coïncidait avec le signe des quatre tremblements (1), on lui faisait une grande fête, parce que l'on craignait que le monde ne fût détruit ce jour là, comme Quetzalcoatl l'avait prédit lors de sa disparition dans la mer Rouge, qui eut lieu le même jour. Pour obtenir son intercession, on célébrait des fêtes solennelles et l'on jeûnait quatre jours (Pl. XLI (2), p. 184-5 du t. V de Kingsb.)

Dans les treize jours [marqués sur les pl. XLIII et XLIV], Quetzalcoatl est représenté à côté de son compagnon Thipe (3) Totec, sous la figure d'un serpent (4), qui engloutit un homme vivant, pour indiquer que c'était une fète de grande terreur (pl. XLIV, p. 186 du t. V de Kingsb. — Cfr. *Codex Teller*, pl. XXI, p. 142, *ibid*). Les planches LI et LII représentent Cantico et Quetzalcoatl, en face l'un de l'autre (5). Ils sont mis en regard, parce que Cantico ayant sacrifié sans être à jeûn fut transformé en chien, tandis que Quetzalcoatl fut honoré à cause de ses abstinences et de ses sacrifices. Aussi est-il dans une maison d'or, couvert de vêtements très précieux, assis (6) comme pontife, tenant

(1) « Segno delli quatro tremori »; ce dernier mot correspond à l'espagnol temblores, qui est lui-même la traduction du nahua *naui ollin* (voy. pl. XVII, LXXXV fig. 4, p. 173, 198 du t. V de Kingsb.).

(2) Quetzalcoatl y est représenté avec un genou en terre et l'autre à demi ployé. Il tient de chaque main et parait offrir un objet qui ressemble à une clochette.

(3) C'est *Chipe* ou *Xipe*, l'écorché, ainsi nommé parce qu'il portait une peau d'homme écorché.

(4) Ce mot se dit *coatl* en nahua, et le *plumet* que le dragon a sur la queue et la tête s'appelle *quetzalli*; le tout fait *Quetzalcoatl*. L'identité de ce mot et du nom du Dieu, héros, ou missionnaire réformateur, fait que l'on a associé à leur légende cette monstrueuse figure, qui n'a pas de rapport avec elle.

(5) Tous deux dans l'attitude de la prière, c'est-à-dire un genou en terre, l'autre ployé.

(6) Plutôt agenouillés, comme on l'a vu par la note précédente.

l'encensoir d'une main (1) (pl. 51-52, p. 188 du t. V de Kingsb.)

Le *Codex Vaticanus*, comme on peut le voir par ces extraits, est une des sources les plus importantes pour l'histoire des Quetzalcoatl. L'interprète admet que les Mexicains sont issus des juifs, à cause de la conformité de certaines de leurs croyances et de leurs pratiques religieuses avec celles du peuple d'Israël (2); et il pense qu'ils ont eu quelque connaissance de l'Evangile, parce qu'ils avaient une sorte de communion (3), ou tout au moins parce que le démon les avait induits en erreur par une contrefaçon des cérémonies chrétiennes (4); mais bien qu'il ait remarqué l'analogie des certains épisodes de la légende étudiée par nous avec des traits de la vie du Christ (5), il ne regarde Quetzalcoatl ni comme saint Thomas, ni comme un missionnaire chrétien plus récent; c'est donc sans parti pris qu'il a signalé de curieuses ressemblances entre le christianisme et la religion des Mexicains. Son témoignage n'en a que plus de valeur.

(A continuer.) E. Beauvois.

(1) Il est caractérisé par un serpent enroulé qui forme une sorte de bouclier, et il a sur la tête un quetzal ou plumet, qui se voit aussi sur celle de plusieurs autres dieux ou héros et qui pouvait bien être, comme chez nous, un simple insigne de dignité.

(2) P. 180, 181, 199 du t. V de Kingsb.

(3) *Ibid.*, p. 196.

(4) *Ibid.*, p. 168, 181.

(5) *Ibid.*, p. 168, 185.

Les langues et les littératures de la Perse.

En entreprenant l'enseignement auquel j'ai eu l'honneur d'être appelé à l'Université royale de Turin, ce qui se présente tout d'abord à ma pensée, c'est l'étendue du champ qui s'ouvre devant nous. En effet, la littérature de la Perse, ou, pour mieux dire, la littérature de l'Eran, embrasse plusieurs longues périodes offrant les intermittences et les contrastes de cette nation qui s'étendait sur une immense quantité de pays, depuis les montagnes qui limitent le cours de l'Indus supérieur jusqu'à l'Euphrate, de la rivière de l'Oxus jusqu'au golfe Persique.

La grande littérature qui a pu naître et se développer en un si vaste espace de temps et de lieux devait prendre différents aspects et déployer des caractères divers, à travers les modifications des idiomes dont les plus anciens faisaient place à de plus récents, au milieu des changements des religions et des régimes politiques.

Ajoutez encore à cela, que l'Eran était ce pays singulier, où vinrent se rencontrer presque tous les peuples de l'ancien continent, dans les temps anciens et modernes; où chacun d'eux a laissé des traces profondes et indélébiles de cette présence. Tous s'y sont fait des emprunts réciproques et ce n'est évidemment pas chose étonnante que la vie privée, ainsi que les arts et la littérature, s'y soient ressentis du passage, des invasions et de la disparition de tant de peuples étrangers.

Dans les temps antiques, et dès l'époque primordiale de la légende, le pays fut envahi par des hordes sauvages venues du Nord. Elles franchirent souvent les frontières et pénétrèrent dans les plaines fertiles de l'Eran, y portant la désolation et la mort.

Aussi, l'épopée ne tarda point à chanter les vicissitudes et les haut faits d'une lutte séculaire entre l'Eran et les races barbares du Nord.

A une époque plus rapprochée, les Grecs et les Romains, puis les Grecs encore, les Arabes, les Turcs, les Tartares et les Mongols se disputèrent les uns aux autres cette vaste contrée.

Ajoutez encore, que l'Eran, depuis les temps les plus reculés, se trouvait confiné à des peuples d'une civilisation antique et renommée; et si le récit d'Hérodote est vrai, comme la Perse, plus que toute autre nation, s'appropriait aisément les choses de l'étranger, nulle autre ne pouvait comme elle parvenir où elle en vint. La civilisation des peuples voisins pénétra donc chez elle et laissa des traces chez les tribus de l'Eran, jeune encore et inculte. Les Sémites, à l'Occident, se vantaient d'une haute civilisation, ils transmirent aux Perses l'art de l'écriture dite cunéiforme avec beaucoup d'autres connaissances religieuses et scientifiques. Les arts grecs pénétrèrent ensuite à la cour des Achéménides; et la civilisation hellénique était si répandue, dans tout l'Eran, depuis la conquête d'Alexandre, que les Arsacides s'appelèrent d'eux-mêmes Philellènes, ou amis des Grecs.

Les Arabes, depuis Mahomet, portèrent dans l'Eran leur écriture et s'approprièrent la philosophie et les sciences gréco-persanes qui florissaient à Ctésiphon, à la cour des Sassanides. Ils essayèrent même d'y faire oublier la langue nationale, comme ils avaient fait déjà en Syrie et en Egypte. Ne pouvant y parvenir, ils la laissèrent s'entremêler d'une foule de mots arabes.

Et cependant, dans une aussi grande succession de peuples et d'événements, dans une constante invasion de la culture des lettres étrangères à ce pays, le génie de l'Eran ne déchut jamais de ce qu'il était à son origine. Malgré de si nombreuses causes venant du dehors, si l'on cherche avec soin, si l'on compare soigneusement les éléments et élimine l'accidentel, en comparant, en éliminant, on trouvera encore, en beaucoup de choses, que le génie persan a donné aux autres plus qu'il n'en a reçu et a su modifier ses emprunts de façon à se les rendre propres. En sorte qu'ici et bien souvent encore nous pouvons répéter le fameux dicton : « Graecia capta ferum cepit victorem. » Pour nous, si nous pouvions pousser jusque là notre étude, nous verrions que

l'Islamisme lui-même, qui en Asie, transforma presque toute l'Asie partout où il pénétra, une fois entré dans l'Eran, se transforma plutôt qu'il modifia les conditions de ce pays lui-même!

Il est donc utile d'étudier et de faire connaître les gloires littéraires de ce grand pays, au moins pour tout ce qu'il peut donner, — et il peut fournir vraiment beaucoup, — à l'histoire de la pensée humaine.

Que si l'étude des idiomes éraniens est d'un grand secours pour l'étude comparée des langues indo-européennes, bien plus encore, celle de l'antique religion de Zoroastre avec toute la littérature traditionnelle qui lui fait suite, l'étude de cette magnifique littérature qu'on trouve depuis l'an 1.000 dans Firdousy, Sâdi, Hâfiz et une foule d'autres poètes et écrivains, jusqu'à Djâmi, tout cela peut apporter une vive lumière dans les recherches historiques et littéraires, élargir les idées et ouvrir à l'esprit des horizons nouveaux!

Voyons donc quel est le champ que nous devons parcourir, quelles en sont les limites, comment nous pourrons l'étudier, et quels fruits nous pouvons espérer recueillir de nos investigations!

*
* *

Transportons-nous par le souvenir à cette époque reculée, où, des hautes plaines de l'Asie, descendirent les premières tribus éraniennes. Elles avaient longtemps vécu unies à d'autres tribus qui, plus tard, allèrent peupler l'Inde; elles s'en étaient séparées, peut être par suite de dissentiments religieux, peut-être par suite des inclinations différentes dans le genre de vie, peut-être, enfin, par cette cause plus générale : l'instinct de l'émigration si commun chez les peuples de l'antiquité. Mais ils emportèrent avec eux grand nombre d'usages et de coutumes communes : le patrimoine de la plus antique légende épique et certainement leurs croyances religieuses. Mais cette nation rustique et primitive ne se trouva point sitôt établie dans ce nouvel établissement conquis par la force sur d'autres tribus indigènes, qu'elle s'avança de plus en plus vers l'Occident, et se trouva en présence d'une civilisation étrangère pleine déjà de splendeur. Sur les rives de l'Euphrate, à Ninive et à Baby-

lone s'élevaient les puissants établissements des Etats sémitiques. Au Nord l'antique royaume des Mèdes, et plus loin à l'Occident le royaume d'Israël; au de là de ces limites, l'antique Egypte avec sa civilisation si florissante et si célèbre. Alors, ce peuple nouveau agreste encore et inculte, mais d'un génie vif et pénétrant, ne pouvant encore agir en maître sut se conduire en disciple, non point servilement et comme pour s'attacher au service de ce maître, mais pour le surpasser. Il en fut exactement, alors déjà, comme à la cour d'Astgage, roi des Mèdes, où le jeune Cyrus, au rapport de Xénophon, observait toutes choses, jugeant de tout, écoutant, s'instruisant, mais demeurant fidèle aux usages simples de la Perse où il était né, pour revenir ensuite, dans sa patrie, rassembler les tribus éparses et fonder un nouvel empire aux dépens de celui-là même au sein duquel il avait fait son éducation.

L'empire persan s'était fondé sur les ruines de l'antique royaume de Médie et d'Assyrie; un homme de génie, Darius, fils d'Hystaspe, plus heureux dans l'administration de l'Etat qu'à la guerre, y fit régner la législation qu'Hérodote avait élaborée et qui l'a élevé à son apogée.

Cette vaste période de l'histoire qui commence avec Cyrus, est celle où la Perse rayonna de sa plus haute splendeur; à tel point que le roi Darius a pu dire dans son inscription funéraire, que la lance du Perse a poussé bien loin. Il faut dire aussi qu'une grande littérature dut exister à cette période même. Cette littérature a laissé des traces, des preuves de son existence dans les chroniques persanes que le livre d'Esther cite et dans les archives royales que Ctésias a pu consulter. Mais rien n'en est parvenu jusqu'à nous, si nous en exceptons les inscriptions cunéiformes de Darius, de Xerxès et d'Artaxerxès, à Béhistan, à Naksh-i-Rustem, à Alvend et dans les palais de Persépolis. Mais cela ne peut s'appeler une véritable littérature, et quoi qu'il en ait été, ce ne peut être un spécimen fidèle et original de la litérature de cette époque : c'est une imitation des inscriptions assyriennes prises pour modèle par les rois pour raconter leurs entreprises. Ce monument est toutefois d'une grande importance et au moins il fait foi de la véracité d'Hérodote, dans son récit des troubles qui précédèrent le

règne de Darius fils d'Hystaspe, et au milieu desquels ce prince inaugura son règne.

La tentative du faux Smerdis et des Mages pour s'emparer du trône des Achéménides, quoique réprimée par Darius, ne resta point sans résultats. Elle fut, ou le principe, ou l'un des stimulants de cette guerre longue et sourde que le magisme des Mèdes fit à toutes les institutions persanes et qui à la fin le rendit maître du pays.

Le culte religieux des Perses, primitif et simple, sans cérémonies et sans temples tel que l'a décrit Hérodote, fut alors supplanté par les cérémonies d'une nouvelle religion qui venait de la Médie, où elle était professée par les Mages et regardée comme une révélation d'Ahura Mazdâo à Zarathustra. Alors *l'Avesta*, reconnu comme livre sacré officiel des monarques de la Perse, eut une première rédaction. Or l'Avesta représente ici une littérature tout à part. Ecrit dans un idiome étroitement apparenté à la langue des inscriptions des Achéménides, bien qu'il ne soit parvenu jusqu'à nous qu'en fragments détachés, l'Avesta est propre cependant à nous représenter un vaste mouvement littéraire de genre essentiellement religieux.

L'Avesta est l'œuvre de prêtres qui, partant d'un principe monothéiste, développent amplement la doctrine du dualisme, de la lutte séculaire entre Ahura Mazdâo et Anrô Mainyu; entre le bien et le mal. Poussant aux extrêmes la subtile et captieuse distinction entre le licite et l'illicite, ils purent rédiger un code minutieux de casuistique morale et théologique, que la littérature postérieure a développé davantage encore. Mais le travail de ces prêtres qui paraît surtout dans le *Vendidâd*, où la doctrine du dualisme est plus largement traitée, ainsi que dans le Yasna et autres livres liturgiques, ce travail n'a pu suffire pour effacer toutes les traces d'une antique littérature populaire qui se traduit par des hymnes à la Divinité et des récits épiques.

Il faut ici se rappeler que les habitants de l'Eran sont, comme les Indiens, une branche de la grande famille indo-européenne et que, par conséquent, ils durent transporter avec eux de la patrie commune un ensemble de croyances primitives, de doctrine et de religion purement naturelles. Ils chantaient encore, comme leurs frères de l'Inde, des

hymnes à l'aurore et au soleil naissant. Ils racontaient et décrivaient les batailles célestes des héros solaires contre les puissances ténébreuses de l'air figurées sous l'aspect de monstres ailés et de serpents. Ils adoraient la lumière et avaient les ténèbres en horreur, entretenaient le feu sacré et lui faisaient de pieuses offrandes.

Or cet ensemble de croyances était commun à la nation éranique et profondément gravé dans son cœur. De là, ils voulurent honorer, outre Ahura Mazdâo, tous les autres dieux existants, comme dit le roi Darius dans ses inscriptions, ou les dieux qui représentaient la belle nature animée par un souffle divin.

Mais la caste sacerdotale qui imposait au peuple sa croyance, empruntée du dehors, d'un Dieu unique, puis la croyance à deux êtres souverains essentiellement opposés et qui se disputaient le domaine du monde, ne put le soumettre à ses doctrines sans accepter et accueillir à son tour beaucoup de croyances populaires aux dieux de l'antiquité. Chercher à entraver tout ce mouvement religieux, outre que c'eût été chose impossible, c'était encore, pour eux, courir le plus grand danger. Il fallut faire des concessions.

L'Avesta est, d'un côté, un long traité de casuistique, et, d'autre part, une suite interminable d'invocation. Il y est rapporté, en outre, plusieurs légendes épiques, qui remontent indubitablement à une époque très reculée.

On y raconte les entreprises de Kereçâçpa, le magnanime et valeureux destructeur de monstres et d'ennemis, ces entreprises que Firdousy devait par la suite, en l'an mil de l'ère chrétienne, célébrer en une nouvelle langue et en une poésie nouvelle. De Yima, le Yama de l'Inde antique, l'Avesta raconte comment il inventa l'agriculture : avec la charrue d'or, que lui avait remise Ahura Mazdâo, il se dirigea vers le midi, dans la direction du soleil et ouvrant un sillon, il s'écria : « O chère et Sainte Armaïti (c'est le génie féminin de la terre), sois sensible à ma prière, pour le salut des troupeaux et la foule des humains ! »

Une partie de l'Avesta lui-même, celle qui s'appelle le *Khorda Avesta*, destiné aux laïcs, contient encore les hymnes primitifs, quoique accommodés à la nouvelle croyance. On y voit, à l'évidence, percer la doctrine natu-

raliste maladroitement dissimulée par le travail ultérieur des prêtres. Il suffirait de rappeler l'hymne à Mithra, celui à Tistrya, où la bataille céleste entre la lumière et les ténèbres est décrite avec un si grand éclat, ou bien l'hymne au soleil qui commence ainsi : « Adorons le soleil immortel, éblouissant, aux rapides coursiers », pour voir à l'évidence quelle grande littérature doit être attribuée à l'âge le plus reculé de cette nation qui se survit encore.

Mais, sans aucun doute, la plus grande partie de cette singulière littérature a été détruite, soit par l'injure du temps, soit par ce grand événement qui fut la conquête d'Alexandre-le-Grand.

L'Avesta n'est proprement point un livre unique, mais un recueil de plusieurs livres distincts par leur matière et leur date. Ils constituaient une littérature spéciale, comme la Bible et le Talmud. Les livres qui le composaient, étaient au nombre de vingt-deux, à ce que disent les écrivains orientaux ; tandis que ceux qui nous en restent, sont bien peu de chose en regard de ceux, s'il faut les en croire, que nous avons perdus. Or, quoique ce ne fût point le propre du caractère d'Alexandre de détruire et de disperser les institutions qu'il trouvait chez les peuples conquis et cependant il a été accusé, par les Grecs eux-mêmes, d'avoir emprunté des coutumes aux Barbares, il est certain, en tout cas, que depuis son rapide passage sur le sol de la Perse, la littérature nationale de ce pays tomba presque entièrement dans l'oubli, pour faire place à une culture grecque à laquelle on chercha plus tard à donner le plus vif éclat. Les colonies grecques, que le fils de Philippe avait semées sur sa route, furent l'asile des arts et des lettres de la Grèce ; et les rois Arsacides, qui se donnaient le titre de Philhellènes, frappaient leur monnaie avec des inscriptions grecques et assistaient aux représentations des tragédies d'Euripide.

Il est vrai que cette civilisation grecque, en Perse, vécut d'une existence artificielle, et ne pénétra point dans l'esprit et le cœur du peuple, qui y demeura complètement étranger comme le peuple, en Egypte, demeura à l'écart de cette splendide civilisation que les Ptolémées firent fleurir à Alexandrie.

Ni la langue, ni les coutumes, ni les institutions du peuple persan ne se ressentirent beaucoup de ce changement de choses si subit; et cette civilisation étrangère s'arrêta à la surface. Mais si la Perse ne se transforma point, le culte fut négligé, les cérémonies religieuses abandonnées, les collèges sacerdotaux dispersés, le code sacré de l'Avesta tombé en oubli; et comme l'Avesta se transmettait et s'apprenait de mémoire, comme en fait foi Firdousy, peu s'en fallut, que l'Avesta tout entier ne fût complètement perdu.

Il en advint, plus tard, que dans la Perse et en général dans tout l'Eran l'esprit national commença son réveil. La pensée de tous se reporta aussitôt vers l'antique livre que la pieuse croyance regardait comme révélé du ciel. Mais le livre ne put se retrouver en entier et ce fut dans une étude improvisée et hâtive que le livre mutilé et sans suite eut une nouvelle rédaction.

C'est à ce réveil de la religion nationale que la Perse dut encore, en grande partie, sa renaissance politique et le principe d'une nouvelle littérature.

Firdousy raconte, dans son poème (p. 1366), que par un jour de neige, un jeune berger vêtu d'une toison rustique se présenta à Bâbek préfet d'Istakhar, le manteau tout couvert de flocons. Il tremblait de froid et paraissait timide et effrayé. Mais Bâbek, qui la nuit précédente avait eu un songe merveilleux, le reçut avec honneurs, le fit asseoir à ses côtés, le revêtit de vêtements neufs et lui fit un festin. Puis, il lui donna sa fille pour épouse. Or, le jeune pasteur était fils d'un roi et son père descendait directement de Dârâ, Darius dit Codoman, qu'Alexandre avait défait à Arbelle. Et le fils qui naquit ensuite de ce mariage fut Ardeshir, le fondateur de la nouvelle dynastie des Sassanides que la légende épique, par ce moyen, rattachait poétiquement aux anciens Achéménides.

Les Sassanides qui régnèrent de 222 à 650 de l'ère vulgaire furent des princes de grande valeur, dans l'administration du royaume, dans la paix et à la guerre; ils n'atteignirent cependant point la gloire des Achéménides.

Mais sous leur règne florissait une magnifique civilisation alimentée par des éléments étrangers. Car, c'est en Perse, que trouvèrent asile les philosophes grecs chassés de

Byzance. C'était dans les écoles syriaques, à Edesse, que les jeunes Perses allaient s'instruire. Alors aussi, des confins de la Chine vinrent des ambassadeurs apportant des présents au roi des rois, il en vint de l'Inde, avec le jeu d'échecs, qui excita l'admiration chez les savants de la cour du roi Chosroès-le-Grand; alors aussi parut un livre de contes : le *Calîlah et Dimna* qui, traduit en Perse et en Arabe, passa depuis en Occident, pour se transformer de mille manières. En outre, au milieu de tant d'éléments étrangers, la littérature du temps des Sassanides ne fut que religieuse et théologique.

Pas un chant épique, pas une fleur de poésie lyrique, pas d'histoire, pas d'éloquence, mais seulement des exposés doctrinaux relatifs à l'Avesta, des traités de morale et de casuistique et des visions effrayantes de l'autre monde, comme celle d'Ardâi-Virâf, qui n'est qu'une imitation de la vision du prophète Isaïe.

On comprend que cette littérature a une grande importance pour l'histoire des religions, car elle est toute sacerdotale, et rien d'autre, et de plus rédigée en une langue qui était l'idiome d'une caste plutôt que la langue d'un peuple. Pleine d'obscurité et de confusion elle est inintelligible pour les personnes peu instruites, car elle est singulièrement mélangée d'expressions étangères, et spécialement chaldaïques et syriaques. Mais si telle était la littérature des prêtres, en vain chercherait-on à savoir quelle était la littérature populaire, si toutefois, il y eut, à cette époque, une littérature propre au peuple.

On conservait encore certainement les légendes et les contes de nature épique, et l'histoire légendaire des rois antiques se révélait par quelques indices çà et là dans les livres sacerdotaux; mais entre cette nue et aride narration des chroniques et le splendide récit de Firdousy, qui mit en vers ce sujet épique, on constaterait la même différence qu'il y a entre les logographes de la Grèce, froids et prosaïques collectionneurs de généalogies, et le divin Homère.

La grandeur des Sassanides parvenue à son apogée, au temps de Chosroès Noushîrvân, commença à pâlir sous Hormisdas III et Khusrev Pervîz, quand les discordes intestines et la révolte de Behrâm Ciûbineh ébranlèrent le trône

jusqu'à ses fondements. Behrâm Ciûbineh fut tué à Merv par un sicaire, mais la semence du mal était jetée et avait germé. Le sceptre pesant du roi des rois passa dans des mains incapables. Deux femmes cherchèrent vainement à le relever. Sous Yezdegerd III, vers l'an 650, l'empire persan s'ébranla définitivement; envahi par les Arabes, il succomba sous leurs coups.

Alors s'ouvrit pour la Perse une nouvelle période d'histoire et de littérature. Il s'introduisit dans le pays, une nouvelle religion, la religion du *Coran*. Ceux qui parmi les sectateurs de l'antique religion de Zoroastre restèrent fermement fidèles à leur foi, fuirent la fureur des Musulmans et se réfugièrent, en partie, dans le Kirmân, en partie, dans l'Inde. Mais ceux qui, soit par inclination, soit par la force, se convertirent à l'islamisme ne durent point avoir grand' peine à accueillir la nouvelle religion qui avait avec l'ancien culte de la Perse beaucoup de points de ressemblance. La croyance en un Dieu Créateur, Maître unique du monde, auquel était opposé un esprit malin, était commune aux Arabes et aux Perses, et ce fut chose aisée de mettre le sémitique Allah à la place de l'Auramazda Créateur, et Satan où était le prince des ténèbres Anramainyu. En outre, la croyance à la récompense et au châtiment, au de là de la vie présente, et à la résurrection future des corps, était aussi chose commune aux deux cultes. En Perse, la conversion à l'islamisme put s'effectuer plus rapidement et plus aisément qu'en tout autre lieu, où régnaient d'autres dogmes relativement à la nature de la divinité, quoiqu'une conversion de ce genre ne puisse s'appeler réellement de ce nom. On dirait que la Perse ne fit que changer quelques noms et resta ce qu'elle était primitivement. Si cet accommodement s'opéra, en fait de religion, aussi facilement que s'il eut été l'effet d'un accord, il en fut bien différent, sur le terrain de la langue et de la littérature. Les Arabes purent partout ailleurs, pour ainsi dire, effacer toute trace des anciennes langues; mais ils ne purent y réussir en Perse. Quoique, depuis la conquête, on eût imposé aux nouveaux convertis la lecture du Coran, en arabe, et qu'on rédigeât dans cette langue tous les actes officiels, la langue persane put résister à l'assaut. Elle ne

fut ni supprimée ni vinculée, mais elle s'appropria bon nombre de mots de la langue du vainqueur; ce qui n'arriva que plus tard et seulement par un goût littéraire dépravé. Le peuple de son côté, qui ne comprend point et ne suit point certains usages des écoles, conserva longtemps intact et pur de tout mélange le trésor de sa propre langue.

Mais la littérature, religieuse en grande partie, précisément parce qu'elle était intimement liée avec les choses de l'ancienne foi, fut poursuivie et détruite avec acharnement par les sectateurs de Mahomet. On rapporte toutefois, qu'un jour, on présenta au Calife un livre que l'on disait très beau, plein d'histoires antiques et ayant été composé au temps des anciens rois de Perse. Le Calife en fit lire une partie. Au commencement, il y prenait plaisir, entendant le récit des choses merveilleuses de ces grands rois, et déjà il avait donné ordre de traduire ce livre antique en arabe, lorsque l'on arriva à l'endroit où il est raconté comment le jeune Zâl, exposé par son père sur le mont Alburz, fut nourri et élevé par un oiseaux fabuleux. Le calife blessé et scandalisé ordonna que le livre impie fut brûlé. Mais à quoi cela lui servit-il?

Trois siècles plus tard, la Perse remontant précisément aux souvenirs de sa légende épique s'est donnée une troisième littérature qui est la plus belle et la plus riche qu'elle ait eu, lorsque le sentiment national se réveilla de nouveau et opposa à la littérature arabe brillante, mais toujours étrangère, une littérature nationale.

Si la conquête de la Perse par les Arabes fut chose facile et prompte, cela provient spécialement de ce qu'il ne restait que peut ou point de l'antique bravoure et ardeur guerrière du peuple persan, dont le roi Darius lui-même était fier, et les règnes des derniers des Sassanides avaient été funestes à l'empire par leurs discordes intestines. Mais l'orgueil national était profondément blessé et attendait anxieusement une revanche. Cette revanche qui ne pouvait s'obtenir par les armes, sur le champ de bataille, se fit ailleurs, sur le champ plus libre et préféré de la littérature.

(A continuer.) I. PIZZI.

La lettre d'Adrien à Servianus sur les Alexandrins.

Depuis quelques années on s'efforce, dans les ouvrages d'histoire et d'égyptologie, de tirer d'une lettre d'Adrien à Servianus, transmise par Vopiscus (1), des conclusions relatives au caractère du peuple égyptien, et à celui d'Adrien lui-même. Mais une lecture et une étude attentives de cette lettre font découvrir bien des points, qui paraissent rendre assez douteuse la valeur historique de ce document. Il vaut donc la peine de l'examiner de plus près et en détail dans les données qu'il fournit et l'autorité qu'elles peuvent avoir.

Pour la détermination de la date, à laquelle la lettre doit avoir été écrite, nous possédons deux points de départ différents. D'abord, sa suscription, qui désigne Servianus consul, et puis son contenu général, qui prouve qu'elle fut rédigée par Adrien peu de temps après son départ de l'Egypte.

L. Julius Ursus Servianus, beau-frère d'Adrien, a été par trois fois revêtu du consulat; la première fois, avant l'année 98, puis en 102, et enfin en 134. Naturellement, c'est ce dernier consulat seul, partagé avec T. Vibius Varus, qui peut être mis en rapport avec la lettre (2). Peu de temps après l'année 134, le nonagénaire prit part, à ce qu'on prétend, à une conjuration contre Adrien et fut mis à mort avec son petit-fils Fuscus, âgé de 18 ans. La lettre n'accuse aucune trace de dissentiment; au contraire, les rapports entre les deux hommes semblent des plus intimes.

A cause du titre de *Cos*. donné à Servianus, on a voulu

(1) Dans sa biographie de Saturninus, cap. 8. D'après Brunner, *Vopiscus Lebensbeschreibungen* dans *Büdinger*, *Unters. zur roem. Kaisergeschichte*, p. 10, cette biographie fut écrite en 307 p. Chr.

(2) Le consulat se trouve mentionné fréquemment même dans des inscriptions romaines trouvées en Egypte, p. e. *Corp. Inscr. Lat.*, III, 43-45; cf. *Corp. Inscr. Graec.*, III, nr 4735.

dater la lettre de l'année 134 même, mais cette conclusion n'est pas nécessaire. Le terme de *Cos.* peut aussi désigner la dignité de consulaire, ou bien avoir été ajouté par celui qui a reproduit la lettre. Ce premier fait ne peut donc servir de base absolument certaine.

Le fait qu'Adrien écrivit la lettre après son voyage d'Egypte a plus d'importance. Ce voyage d'Adrien (1) est daté par plusieurs données, appuyées sur des trouvailles épigraphiques. L'empereur aborda en Egypte vers le mois de septembre 130, il visita Peluse, le mont Kasius et se rendit ensuite à Alexandrie. Après un court séjour, il repartit pour la moyenne et la haute Egypte, où de nombreux textes gravés sur le colosse de Memnon à Thèbes témoignent de sa présence. Un de ces textes est daté du 25 Athyr de l'an XV d'Adrien, c'est à dire du 21 novembre 130. Puis, il paraît être retourné, par les côtes de la mer Rouge, à Alexandrie, où il demeura plusieurs mois. De là, il passa en Syrie. Au moment où il quittait ce pays, probablement pour l'Europe, la révolte des juifs éclata (2). Adrien retourna en Judée et y resta, à ce qu'il paraît (3), jusqu'à ce que l'émeute fut à peu près éteinte. Ensuite il repartit pour Rome, probablement par le chemin le plus court, et depuis il ne revint plus en Orient (4). — Donc, Adrien était à Alexandrie en 131 et il est invraisemblable que la lettre ait été écrite longtemps après, puisque le jugement de l'empereur résultait des louanges que son beau-frère aimait à donner au peuple égyptien *(laudabas)*, probablement pendant leurs entretiens avant le voyage en Egypte.

(1) Epiphanius, *De pond. et mens.*, cap. 14, prétend que l'empereur visita une première fois l'Egypte en 117. Ce voyage assez douteux ne touche pas à la question de l'origine de la lettre.

(2) Vers la fin de 131 ou le commencement de 132. Dio. LXIX, 12-14.

(3) Dio., LXIX, 14.

(4) Dürr, *Die Reisen des Kaisers Hadrian* dans les ABH. DES ARCHEOL.-EPIGR. SEMINARS ZU WIEN. Heft. II, Wien, 1881, p. 63, sqq. Dürr a démontré que l'opinion de Flemmer, *de itineribus Hadriani*. Havniae 1836, p. 108, sqq., qui soutenait qu'Adrien fut à Alexandrie de 131-133, est fausse. De même, l'idée de Greppo, *Mém. sur les voyages d'Hadrien*. Paris 1842, p. 227, sqq., que l'empereur visita en 136 une seconde fois l'Egypte; et celle de Haackh dans *Pauly's Realencyclopädie*, t. III, p. 1035 sq, qu'il fut une seconde fois à Alexandrie, en 134, ne sont pas soutenables, n'étant prouvées par aucun témoignage authentique

La source, où Vopiscus prétend avoir tiré la lettre, sont les *libri Phlegontis liberti Hadriani*. On possède plusieurs fragments des œuvres de ce Phlegon sur les vainqueurs d'Olympie, sur les *Macrobioi*, sur les miracles (1), tous écrits dans un idiome grec très médiocre et émaillés de remarques niaises. Par l'incohérence des pensées et l'insignifiance des opinions, la lettre répond assez bien à la manière de penser de Phlegon. Il n'est pas aisé de porter le même jugement sur le style, parce que tous les autres fragments des ouvrages de cet écrivain sont écrits en langue grecque.

Il est étrange que la lettre ne rentre dans aucun des écrits de Phlegon, dont Suidas nous cite les titres : pourtant le lexicographe observe ensuite qu'il ne les a pas donnés tous. On a souvent supposé (2) que cette lettre ne provenait pas de Phlegon, mais d'une autobiographie d'Adrien, publiée par lui-même sous le nom de Phlegon. Mais cette opinion sur la publication pseudonymique de cette autobiographie est bien discutable. Spartien (3) prétend, dans le passage qui nous intéresse ici, qu'Adrien fut tellement ambitieux qu'il donnait l'histoire de sa vie écrite par lui-même à ceux de ses affranchis qui étaient lettrés, avec l'ordre de la publier sous leur nom et l'on assure que tous ce qu'on a de Phlegon provient d'Adrien lui-même. Mais cette remarque s'explique par le fait que des biographies très élogieuses d'Adrien circulaient dans le public et que l'empereur lui-même en était désigné comme auteur. La chronique scandaleuse lui attribuait aussi les écrits de Phlegon, mais probablement par ironie, car il est évident qu'Adrien n'aurait pas confié la publication de ses ouvrages à un homme d'une insignifiance pareille à celle qui se trahit dans les fragments de Phlegon.

Il est vrai que le style de la lettre montre à première vue une grande ressemblance avec celui d'Adrien, mais en re-

(1) Rassemblés par Müller, *Frg. Hist. Graec.*, t. III, p. 602, sqq.

(2) Müller, *l. c.*, t. III, p. 603 ; Dürr, *l. c.*, p. 89. — Brunner, *Vopiscus Lebensbeschreibungen*, p. 31, pense que la lettre fut prise du journal de l'empereur, journal probablement officiel et écrit par l'affranchi de l'empereur, Phlegon.

(3) Spartian, *Hadrian*, cap. 16.

gardant de plus près on s'apperçoit que cette ressemblance n'est que superficielle et qu'elle s'explique parfaitement, si l'on tient compte du temps où la lettre fut écrite. En effet, si l'on remarque que la seule caractéristique du style est la répétition de trois mots synonymes ou homonymes (1), on doit se rappeler que cette particularité est répandue dans toute la littérature contemporaine qui affectait l'archaïsme, et qu'elle se retrouve entre autres très souvent chez Fronton. Donc, il n'y a rien à tirer de là, d'autant plus que le contenu de cet écrit n'est nullement digne d'Adrien. En tout cas, il n'existe aucun motif qui nous donne le droit de regarder la lettre comme un fragment de l'auto-biographie d'Adrien.

Le document parle deux fois de faits purement historiques : premièrement, il dit que les Egyptiens « *in filium meum (Hadriani) multa dixerunt*, » et « *de Antonino quae dixerint comperisse te credo.* » Ces deux assertions sont d'une valeur fort douteuse.

Verus est nommé ici, comme dans l'inscription de son tombeau (2) et ailleurs, fils d'Adrien. Son adoption eut lieu dans le premier semestre de l'an 136 (3). La lettre a été écrite probablement en 131-132, ou au plus tard en 134, donc, Verus n'était pas encore fils d'Adrien à cette époque là (4). Dürr a supposé que ce titre de Verus est une interpolation d'un auteur qui a vécu après Adrien, mais l'hypothèse est fort peu probable. Verus qui mourut le 1er janvier 138, n'a joué aucun rôle comme fils adoptif de l'empereur, on ne pourrait donc s'expliquer pourquoi un écrivain posté-

(1) *Aegyptum levem pendulam volitantem — nemo, nemo, nemo — non, non, non — genus seditiosissimum, vanissimum, incuriosissimum*, etc. Des phrases analogues se trouvent, p. ex. dans l'allocution d'Adrien à la *legio III. Augusta*. Cf. Dehner, *Hadriani reliquiae*, t. I, Bonn. 1883, p. 7, (B. b. 1. 7).

(2) *Corp. Inscr. Lat.* VI, 985.

(3) Eckhel, *Doctrina nummorum*, VI, p. 489, conclut de cette indication, que la lettre ne fut écrite qu'après 135-136, que donc Adrien était alors en Egypte, mais il ajoute avec raison, que cette hypothèse contredit la tradition historique.

(4) D'après Spartian, *Hadrian*, cap. 23, il paraîtrait même que le supplice de Servianus précédât l'adoption de Verus, tandis que Dio. LXIX, 17, montre qu'au moins l'adoption de Verus précédât la mort de Servianus.

rieur à cette époque aurait trouvé dans l'absence de ce déterminatif une lacune du texte (1).

Les même doutes de véracité s'attachent à la mention d'Antonin. Ce pourrait être Antonin le Pieux, adopté par Adrien après la mort de Verus, dont nous venons de parler. Mais celui-ci n'ayant pris auparavant presque aucune part aux affaires publiques, il n'est pas vraisemblable que la médisance égyptienne se soit exercée sur un sujet qui n'avait aucun intérêt général.

C'est pour cela que déjà Casaubon a eu l'idée de corriger le texte et de changer le nom d'*Antoninus* en *Antinous*, afin de faire disparaître ainsi la difficulté. Mais ce n'est là qu'une simple conjecture et comme le nom d'Antinous est connu partout et joue même encore plus tard chez les auteurs romains aussi bien que chez les pères de l'Eglise (2) un grand rôle, il n'est guère possible d'admettre que son nom se soit corrompu en celui d'Antoninus relativement moins connu.

Voici une autre explication de l'apparition du nom d'Antonin dans cette lettre. L'auteur aurait voulu dépeindre vivement la médisance des Alexandrins et en donner un exemple bien connu. En effet, un certain *Antoninus* avait été fortement calomnié un jour par les habitants de la ville; c'était l'empereur Antonin (Caracalla) et ces invectives amenèrent le célèbre carnage d'Alexandrie (3). Nous venons de voir en parlant de Verus que l'auteur de la lettre n'était pas très versé dans la chronologie. Une supposition se présente donc d'elle-même, c'est qu'ici sa mémoire l'a également mal servi et que trompé par l'identité du nom des deux Antonins il ait confondu l'empereur Antonin (Caracalla) avec Antonin le Pieux, le contemporain d'Adrien.

Les détails examinés jusqu'ici sont les seuls que l'on puisse contrôler par les monuments historiques, cet examen critique leur a été peu favorable. Il en est de même des autres données de la lettre. Elle est supposée donner l'opinion d'A-

(1) L'opinion de Flemmer, *de itineribus Hadriani*, p. 113, que *filius* ne serait ici qu'une marque de l'amour paternel, qu'Adrien éprouvait déjà pour Verus, avant son adoption est une hypothèse peu soutenable.

(2) Voy. p e. Justin Mart. *Apol.* II, p. 72; Athenagoras, *Apolog.* 34; Tatian, c. *Gr.*, p. 149.

(3) Herodian. IV, 9; Dio. LXXVII. 22.

drien sur l'Egypte entière (1) et néanmoins elle ne mentionne que des faits vérifiés, seulement pour Alexandrie. En outre, la ville elle-même n'est nommée nulle part dans le document, quoique la «*civitas*» du § 5 ne puisse se rapporter qu'à elle. Il n'est nullement question du reste du peuple, dont Adrien a cependant dû faire la connaissance dans la Haute Egypte.

En particulier ce qui est dit des Alexandrins était ou généralement connu alors (2) ou bien tout à fait incomplet et même faux. L'insolence du bas peuple de cette ville a été souvent mentionnée par les historiens de cette époque, elle fut explicitement décrite, par exemple par Trebellius Pollio (3). Les mauvaises plaisanteries et les saillies qui circulaient ici contre tout le monde même contre les empereurs, sont si souvent rapportées (4), que l'on pouvait connaître ce détail sans avoir dû voyager dans la vallée du Nil. Certainement on n'avait pas besoin de les rappeler à Servianus, qui vivait au temps de Vespasien, où ces bons mots jouèrent un rôle funeste.

Il en est de même des fabrications propres à Alexandrie dont la lettre parle; les verreries, les papiers, les toiles sont précisément les produits que tout le monde devait connaître dans l'empire romain; il ne s'agit nulle part de choses qu'aurait pu apprendre seulement un voyageur qui aurait visité l'Egypte par lui-même. Les influences contraires des différentes religions, qu'on cite, étaient généralement connues. De même il était bien facile de reconstruire le tableau animé des affaires dans une ville de *commerce d'Egypte* en prenant pour modèles d'autres villes commerciales et d'autres ports maritimes.

(1) Ce qu'a cru en effet Erman, *Aegypten*, p. 58.

(2) Voy. le grand nombre de passages analogues cités par Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, t. II, p. 71 suiv. Pour les conditions d'Alexandrie au temps des empereurs en général voy. Varges, *de statu Aegypti provinciae Romanae*, p. 45 suiv.

(3) *Triginta Tyranni*, cap. 22. *Æmilianus*.

(4) P. e. Dio. *Orat.* 32, p. 367 M; Sueton, *Vespas*, c. 19; Dio., LXVI, 8 etc. et en particulier le passage caractéristique chez Senèque. *Consol. ad Helv.* 19, 6. Voy. aussi Lumbroso, *L'Egitto al tempo dei Greci e dei Romani*, p. 92, sqq.

Toutes ces remarques sont donc tout à fait générales et ne demandent aucune étude sérieuse du pays ; mais d'autres observations dénotent une ignorance absolue de l'état véritable de ses caractères particuliers, c'est d'abord, l'assertion que les religions n'étaient pas strictement séparées, que des chrétiens participaient au culte de Sérapis et vice-versa, que les Juifs et les Samaritains faisaient de même. Or, de ce mélange des religions aurait évidemment résulté une tolérance mutuelle très grande entre les différentes sectes, mais cette tolérance n'existait nullement à Alexandrie. Des guerres de religion et la persécution des juifs s'y répétaient souvent et, au commencement même du règne d'Adrien, une révolte avait éclaté à cause du lieu de demeure d'un Apis, récemment découvert (1). Ces faits ne s'expliquent que dans l'hypothèse d'un fanatisme religieux des plus accentués. Est-il possible qu'Adrien eût oublié de mentionner cette émeute, en décrivant la situation religieuse de la ville ?

La description de l'ingratitude des Alexandrins est tout aussi incorrecte. Les bienfaits par lesquels Adrien aurait mérité la gratitude des citoyens ne sont pas rappelés ici. Peut-être s'agit-il du fait cité par Hieronymus (2), qui nous apprend qu'Adrien avait fait reconstruire aux frais de l'Etat la ville d'Alexandrie, détruite par les Romains. D'après la lettre, les citoyens ne seraient venus remercier l'empereur qu'en passant. Cette affirmation n'est pas exacte : les Alexandrins donnèrent à leur reconnaissance une expression plus explicite et plus vive que de simples formules. Un des mois de l'année fut appelé *Adrianos*, en l'honneur de l'empereur et plusieurs inscriptions gravées sur le colosse de Memnon sont datées de ce mois. On fit un dieu d'Adrien même pendant sa vie et on lui éleva un temple à Alexandrie (3). L'empereur aurait-il pu passer sous silence de telles marques d'honneur et ne mentionner à leur place que quel-

(1) Spartian, *Hadrian*, cap. 12.

(2) *Chron*. p. 166 ; cette notice est donnée pour le commencement du règne de l'empereur. Cf. Gregorovius, *Hadrian* (1 Aufl.), p. 40 ; Flemmer, *de itineribus Hadriani*, p. 125 suiv.

(3) Epiphanes, *Haeres*. LXIX, 2. Cf. Eckhel, *Doct. numm.*, IV, p. 64 ; Greppo, *mém. sur les voyages d'Hadrien*, p. 222 ; Flemmer, *de itineribus Hadriani*, p. 115 suiv. — Cf. aussi Lepsius Denkm. IV, 87 a.

ques visites personnelles de certains citoyens, dont on ne pouvait tirer aucune conclusion sur l'opinion publique de la ville? Si Adrien avait voulu établir un contraste frappant, lui, qui recherchait les effets de rhétorique, il n'aurait certainement pas omis de développer celui qui se présentait si naturellement entre l'élévation aux honneurs divins et les calomnies du même peuple contre son dieu. Assurément l'effet eût été autrement saisissant.

Plus loin (§ 9), nous trouvons la remarque suivante : « *Nihil illis opto, nisi ut suis pullis alantur, quos quemadmodum fecundant, pudet dicere.* » Il est impossible de croire qu'un homme de la valeur d'Adrien eût fait et surtout publié cette remarque insipide sur l'incubation artificielle usitée en Egypte.

La fin de la lettre est aussi de la dernière insignifience. Après une introduction, qui prend les airs d'une appréciation officielle de l'état politique de l'Egypte, le texte final trahit tout le but de la missive qui sert de lettre d'accompagnement à l'envoi de deux verres colorés et le texte se termine par l'exhortation de ne pas les laisser à la merci d'un enfant!

Ajoutez à tout cela de nombreuses obscurités dans le style et d'étranges inexactitudes dans les expressions qui ne s'accordent ni avec l'époque ni avec la position d'Adrien. La désignation du « *sacerdos templi*, » qui est strictement nécessaire pour l'intelligence du texte, fait complètement défaut. Le contraste entre *Christiani*, *Judaei* et *Gentes*, c'est à dire les païens, n'a pu être établi, en ces temps-là, que par un chrétien ; un autre ne l'aurait pu faire que dans une période, où les païens formaient un parti distinct contre les chrétiens et les juifs, ce qui n'était pas du tout le cas sous Adrien. Nous ne pouvons pas non plus comprendre la position du *patriarcha*, qui doit adorer tour à tour le Christ et Serapis (1). Enfin toute la lettre est dépourvue d'ordre logique.

Ces remarques, dont on pourrait augmenter considérablement le nombre, suffisent à prouver l'impossibilité d'at-

(1) Gregorovius, *Hadrian*, (2e éd.), p. 163, y voit, comme Tillemont, le Patriarche des Juifs.

tribuer ce document dans sa forme actuelle à l'empereur Adrien.

Dürr (1) suppose qu'il a existé une véritable lettre d'Adrien, mais que celle-ci a été d'abord abrégée, ce qui expliquerait les inégalités et le manque de suite du texte actuel; puis interpolée, d'où résulteraient les fautes et les anachronismes. Cette opinion n'est guère soutenable. Lorsqu'on corrige la lettre en tout ce qu'elle contient de fautif et d'incohérent, il n'en reste que quelques phrases tout à fait sans valeur et ne tenant pas ensemble.

Dans ces circonstances, il ne nous reste autre chose à faire, qu'à regarder la lettre entière comme un faux et son attribution à Adrien comme une fraude littéraire, c'est à dire, il faut croire que la lettre a été fabriquée par quelque rhéteur dans le même but qui a fait intercaler des discours dans les écrits historiques des Romains. On pouvait ainsi faire connaître et préciser certaines idées des hommes d'Etat, plus clairement qu'elles ne se dessinaient dans la simple narration historique. Mais ces discours n'avaient point d'originaux alors existants, ce n'étaient que des compositions littéraires, produits de fantaisie d'un auteur quelconque. Le rôle que les discours jouent chez les écrivains classiques est remplacé chez les *Scriptores Historiae Augustae* par les actes et les lettres. M. Czwalina (2) a démontré, il y a déjà quelques années, la falsification des documents insérés dans la *Vita Avidii Cassii*. Il n'y a donc rien d'étrange, à ce que nous trouvons des fraudes analogues dans les autres biographies de cette compilation. Que la lettre d'Adrien appartienne à cette même catégorie, voilà bien le fait principal qui se détache de nos considérations.

Jusqu'à présent il demeure impossible de constater l'ori-

(1) *L. c.* p. 88 suiv. H. Peter dans le *Philologus*, t. XLIII, p. 187 sqq, pense que la lettre fut écrite plus tard dans le bureau de l'empereur sous ses ordres et dans un but déterminé, ce qui expliquerait d'après lui les difficultés chronologiques. Gregorovius, *Hadrian* (2ᵉ éd.), p. 163, prend de même la lettre comme authentique, en admettant des interpolations dans plusieurs passages. Mommsen, *Roem. Gesch.*, t. V, p. 576, s'est au contraire déclaré pour une origine postérieure de la lettre.

(2) *De epistularum actorumque quae a scriptoribus historiae Augustae feruntur fide atque auctoritate*, t. I, Bonn 1870.

gine primordiale de la pièce. Vopiscus l'a-t-il vraiment emprunté à un écrit pseudonymique de Phlegon, ainsi qu'il le prétend, ou n'en a-t-il pas plutôt eu connaissance par un des auteurs qu'il aimait ordinairement à consulter? C'est ce qu'on ne saurait établir, faute de points d'appui suffisants. Mais en tout cas, la lettre est d'une époque bien postérieure à la mort d'Adrien. Alors seulement il fut possible de produire des faits aussi erronés et aussi faussement datés que ceux que nous trouvons ici.

En conséquence, le document n'a aucune valeur pour nous éclairer sur le caractère d'Adrien ou nous renseigner sur les opinions de cet empereur, relativement au peuple égyptien. Et cela, d'autant plus que l'auteur de la lettre n'a pas du tout en vue le peuple égyptien en général, mais exclusivement la population cosmopolite et plutôt grecque qu'égyptienne de la ville d'Alexandrie.

Bonn. D[r] A. Wiedemann.

RECHERCHES RÉCENTES

SUR

LA RELIGION DE L'ANCIENNE ÉGYPTE.

SECONDE PARTIE.

LA MYTHOLOGIE ET LE CULTE.

I.

OBJET ET PLAN DE CE TRAVAIL.

Si la poésie sacrée de l'ancienne Egypte a conservé en abondance les preuves de la doctrine élevée et même sublime qu'on enseignait dans certaines écoles, il n'en est pas moins vrai que les formes du culte extérieur, auquel ce peuple était appelé à concourir, les symboles qui étaient exposés à ses yeux et qu'il prit certainement de très bonne heure pour des réalités vivantes, lui rappelaient à chaque instant des personnages mythologiques.

L'étude du culte égyptien est donc inséparable de l'étude des légendes et des types qui composaient la mythologie proprement dite de ce pays ; mais, pour celui qui s'est appliqué à en pénétrer la théologie, exposée dans un travail antérieur, le principal intérêt des présentes recherches sera de reconnaître, s'il est possible, dans ces légendes et dans les cérémonies qui s'y rapportaient, leur sens primitif, l'expression des doctrines auxquelles les unes et les autres devaient leur origine première. La même étude pourra souvent nous permettre de constater, par des épreuves multiples et variées, dans quelle mesure et dans quel sens on doit admettre les identifications de divinités égyptiennes entre elles.

Deux dangers sont à éviter dans cet examen : 1° Attribuer à des détails secondaires, dans les récits et dans les rites, une importance ou une signification qui n'aurait pas été dans l'esprit de leurs auteurs : plusieurs de ces détails peuvent n'avoir que l'imagination pour origine ; 2° confondre les créations des époques diverses. — Nous avons vu, en effet, que l'esprit général de la théologie égyptienne a très notablement varié dans le cours des siècles, et naturellement des légendes et des cérémonies ont pu être introduites, à chaque époque, sous l'influence des doctrines qui dominaient alors. Cette distinction a été faite trop rarement, ce me semble, du moins avec le soin convenable ; trop rarement on s'est appliqué à tenir compte de la date relative des monuments figurés et des textes, quand on a voulu tirer des uns ou des autres des conséquences relatives aux croyances qu'ils exprimaient. C'est un inconvénient que je tâcherai d'éviter dans l'étude que j'aborde en ce moment.

Ici donc où il s'agit de grouper des faits antiques, de déterminer les progrès récents que la science a faits dans la connaissance des monuments plutôt que d'examiner, comme dans la première partie, les doctrines des égyptologues, j'adopterai un plan d'exposition différente. Au lieu de prendre tour à tour les découvertes de chaque auteur ou les progrès exposés dans tel ou tel recueil, je m'efforcerai de suivre, au sujet de divers grands personnages mythologiques, la chronologie relative des documents, d'établir à quelle époque on peut affirmer l'existence de tel ou tel détail dans la doctrine qui les concerne. Mais, si je me borne ici, du moins en général, à examiner les publications les plus récentes, il n'en faudrait pas conclure que les résultats de cet examen représentent seulement un ensemble très-restreint d'enseignements. Partout les égyptologues dont je citerai les travaux se placent sur le terrain des connaissances acquises. L'égyptologie est maintenant une science assez avancée, les faits qui la constituent sont susceptibles, sur un très grand nombre de points, de démonstrations assez précises pour que les découvertes ultérieures ne puissent qu'élargir et non démentir les *résultats* obtenus : les *conséquences* peuvent seulement avoir été, dans certains cas, témérairement tirées par une logique aventureuse ou par une généralisation exa-

gérée. Peut-être celui qui, comme l'auteur de ces pages, ne compte point parmi les auteurs des grandes découvertes a-t-il une facilité de plus pour mesurer la valeur critique des conclusions établies ou à établir. Rappelons-nous d'ailleurs que les questions d'origine sont exclues de la présente recherche, l'auteur se proposant d'en faire une étude à part.

II.

LE MYTHE OSIRIEN ET LE CULTE FUNÉRAIRE.

Un des mythes les plus anciens de l'Egypte, et le plus connu en Europe, parce qu'il a été exposé par Plutarque, est celui du dieu bienfaisant, Osiris, mythe que l'auteur grec a très imparfaitement connu, en ce qui concerne le tableau généalogique de cette famille, mais dont il connaissait assez bien la partie dramatique ; j'entends par là l'histoire d'Osiris traîtreusement mis à mort par son frère Typhon (Set), mais dont les membres dispersés sont recueillis par leur sœur Isis, épouse d'Osiris lui-même ; il est ressuscité par elle et Nephthys, son autre sœur, et enfin vengé par son fils Horus.

Tout ceci paraît, au premier aspect, une conception aussi fantastique que n'importe quel récit d'Hésiode ; on ne saurait cependant l'attribuer à l'imagination des Grecs. J'ai déjà fait observer que, dans un hymne dont l'exemplaire connu, publié par M. Chabas, est postérieur d'assez peu à l'expulsion des Hyksos, on trouve des traits de cette fable, assez reconnaissables et assez nombreux pour que l'identité n'en puisse être contestée, unis à des doctrines d'un ordre fort élevé, où Osiris est identifié au dieu suprême de la théologie égyptienne. Mais ce n'est pas tout : nous allons trouver de nouveaux renseignements sur Osiris dans un document bien antérieur à la domination des Hyksos, antérieur même à la XIIe dynastie. Voyons comment ce personnage y est présenté.

Une stèle du musée de Turin (n° 107), provenant d'Abydos et rappelant exactement, dit M. Maspero, le style de la stèle C. 15 du Louvre, qui appartient à la XIe dynastie (1),

(1) Voyez le *Recueil* de M. Maspéro, vol. III, p. 115.

s'exprimé ainsi sur Osiris, le grand dieu d'Abydos, par la bouche du défunt dont cette stèle ornait la sépulture : « Je » suis venu en paix vers ce tombeau éternel.... près de » l'escalier du Dieu auguste, dieu grand, *maître des dieux,* » qui a réuni les barbares, qui écoute la parole des mortels » sur la *terre de passage*.... à qui vient *ce qui est* et *ce qui* » *n'est pas encore*, Khont-Amenti (1), taureau du nome « Thinite (2) ».

Dès cette époque donc, celui qui réside dans le monde infernal, celui près duquel doivent se réunir tous les êtres présents et futurs, après leur passage sur la terre n'est pas seulement un dieu grand, comme on pouvait le dire du Pluton des Grecs; c'est le maître de tous les dieux. D'ailleurs les monuments de la XIIe dynastie sont aussi nombreux que ceux de la XIe sont rares, du moins les textes développés, et ils peuvent aisément servir de termes de comparaison, pour en éclaircir et en développer le sens. Je me garderai bien de tenter un relevé de tous les textes osiriens qui appartiennent à cette époque fameuse; je me bornerai à ceux qui ont été signalés depuis quelques années.

On lit, sur la stèle 170 du Louvre, appartenant à la seconde année du règne d'Ousertesen II (3) : « Qu'une offrande » royale soit accordée par Osiris, seigneur de Mendès, » Khent-Amenti, dieu grand, seigneur d'Abydos, de sorte » qu'il donne (4) des provisions en pain et en bière, en » bœufs et en oies, en cordes et en vêtements, de l'encens, » de l'huile, toutes les choses bonnes et pures dont vit le » dieu (5), au *ka* du béatifié, le sacrificateur Ousertsen, le » véridique. Il dit : c'est ici le tombeau que je me suis fait... » à la ville d'Abydos, près de l'escalier du dieu grand, afin

(1) C'est-à-dire celui qui réside dans l'Hadès.

(2) Celui où se trouvait Abydas.

(3) Piehl, *Petites notes de critique et de philologie*. (*Recueil*, vol. IV. p. 119).

(4) C'est à dire *transmette* de la terre dans l'autre monde au *Ka*, ou εἴδωλον du défunt. On voit ici que cette théorie, maintenant bien connue, existait dès cette époque. J'en ai parlé en détail dans le *Bulletin de l'Athénée oriental*. en rendant compte d'une lecture de M. Maspéro au congrès de Lyon et M. Lepage-Renouf a publié un travail étendu sur ce sujet en 1839 (*Transact. of the society of biblical Archaeology*. VI, 2).

(5) Le défunt, substantiellement uni à Osiris.

» que je sois puissant et resplendissant dans la compagnie » du dieu grand ».

A la même dynastie appartient encore la stèle 21 de Turin (1), où Osiris est appelé : « Dieu grand, *seigneur des* » *dieux*.... Khenti-Amenti.... seigneur du *commencement*, » maître de la *substance*, prince des dieux, héritier de » l'*éternité*... la grande puissance du ciel, dominateur des » vivants, *roi des êtres* ». Là aussi le défunt disait : » Que » je vienne en paix à ce tombeau.... près de l'escalier du » dieu auguste », etc., et il ajoutait : afin que je sois parmi ses compagnons. — Et sur une autre stèle d'Abydos, du temps d'Ousertesen I (Khoper-Ka-Ra), dans la partie du texte non traduite par M. Maspero, sans doute comme trop facile et représentant des idées bien connues, Osiris est qualifié de seigneur de Tatou (Mendès) « dieu grand, *seigneur du ciel*, maître du secret (2) ».

Il résulte manifestement de ces textes du moyen empire que le héros, ou plutôt la victime, des bizarres aventures que j'ai rappelées en peu de mots était à la fois le dieu des morts et le dieu suprême, et que des attributs métaphysiques le rattachaient aux plus hautes conceptions de la religion pharaonique.

Mais sa *légende mythologique* était-elle déjà formée ou tout au moins esquissée? On peut l'*entrevoir* dans la mention d'Anubis, qui occupe une place dans le dernier de ces textes et qui était fils de Nephthys ; on peut l'entrevoir aussi parce que les noms d'Osiris, d'Isis et de Hor se trouvent réunis sur un monument du haut empire (3).

Disons enfin que sur la stèle d'Iritisen, C. 15 du Louvre, stèle qui appartient à la XIe dynastie, le roi porte le titre de Horus, en même temps qu'Osiris est désigné par ses titres ordinaires de seigneur de Mendes, Khent-Amenti,

(1) Piehl. *Inscription de la XIIe dynastie (Zeitschrift für Aeg. Sprach- und Alterthumskunde*, 1881. p. 18-19.

(2) Même volume de la *Zeitschrift*, p. 116,

(3) Voy. E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 46-7 : pour les trois premières dynasties l'auteur ne donne que la mention faite de leurs princes sur des monuments postérieurs. — Ajoutons qu'Anubis est nommé aussi à Siout dans un texte du moyen empire (V. *Zeitschrift* de 1882, p. 159-164).

seigneur d'Abydos, et que M. Maspero a reconnu, dans le corps du texte, des allusions à plusieurs chapitres du *Per-em-hrou* (1). livre dont la mythologie est essentiellement Osirienne. Mais *rien* de tout cela ne comporte nécessairement l'idée du meurtre d'Osiris; nous aurons bientôt à nous en souvenir.

Maintenant quelle idée emporte avec elle le nom même d'Osiris? Les publications les plus récentes ajoutent-elles quelque chose à ce qu'on avait pu reconnaître à cet égard?

Ce nom, M. Brugsch croit pouvoir affirmer que la prononciation antique en était Usar, changée dans les bas temps en celle d'Usiri (2). Cette forme exprime l'idée de *puissance de la pupille*. Vers le milieu du nouvel empire, la seconde partie du mot a été écrite Ra, le soleil, ce qui donnerait au nom entier le sens de puissance du soleil; mais l'orthographe idéographique de Ra et celle de iri peuvent facilement être échangées par un simple lapsus; personne d'ailleurs ne nie qu'Osiris ait été aussi considéré comme dieu solaire. Ce qui me paraît bien plus important à noter, c'est ce que l'auteur ajoute : « Il n'est pas rare que les inscriptions rendent ce nom par *usr*, le puissant, ou *sra*, le prince, faisant ainsi une racine unique du mot composé us-ar ou us-iri. Peut-être n'est-ce qu'une simple allitération, car on a remarqué chez les Egyptiens un grand goût pour cette figure de langage; mais peu importe, puisque la syllabe *us*, sous sa forme simple, renferme déjà l'idée de puissance et donne ainsi l'étymologie du nom d'Isis, dédoublement féminin d'Osiris. *Us*, ou, avec la terminaison féminine, *ust*, quelquefois même écrit *usrt*, féminin de la forme *usr*, signifiait toujours *la puissante* (4) ».

Ar d'ailleurs ne diffère de *iri* que par la prononciation, l'idéogramme de l'œil représentant à la fois la vue et l'action. On peut même ajouter, étant donnée l'inclination de l'ancienne race égyptienne pour les allusions exprimées par

(1) *Transactions of the Soc. of Bibl. Archaeol.* V, 2, p. § 555 et suiv.
(2) *Religion und Mythologie der alten Aegypter nach den Denkmälern*, p. 81.
(3) *U* prononcé *ou*, et *a* pouvant équivaloir à un *e*.
(4) Ibid. p. 83.

des assonances, que probablement le sens étymologique de ce nom divin, c'est *à la fois* puissance d'action et puissance de vue, par ce que l'être divin voit et fait tout, parce qu'en lui la pensée et l'acte ne sont séparés paraucun effort : *deus actus purus*.

Quoiqu'il en soit de ce dernier détail d'étymologie, nous voyons qu'Osiris était à la fois le dieu tout puissant et le dieu des morts à un autre titre que celui d'être tout puissant. C'est dans ses rapports avec les défunts qu'il est représenté par les documents antiques qui viennent d'être cités, parce que ce sont des monuments funéraires, mais certaines expressions prouvent, dans ces textes mêmes, qu'il était conçu par leurs auteurs avec des attributions bien plus étendues : sans doute l'action intelligente et *non aveugle*, la *providence consciente* d'elle-même, opposée à l'absurdité hégélienne de la *sagesse inconsciente* dans l'action cosmique.

Si nous avions de cette époque des inscriptions de temples et non pas seulement des inscriptions de sépultures, les seules qui aient subsisté après l'invasion des Pasteurs, nous y trouverions probablement bien autre chose. Certains personnages du mythe osirien sont mentionnés de bonne heure, nous l'avons vu, mais sont-ils conçus dans leurs rapports avec Osiris, ou de moins ces rapports sont-ils bien les mêmes que ceux dont parle déjà l'hymne gravé sous la XVIIIe dynastie? Il me semble qu'il serait téméraire de l'affirmer. Un texte appartenant au IVe siècle conserver encore un souvenir du temps où des relations toutes fraternelles existaient entre Set et Isis, reconnue comme mère de Horus, qu'elle doit placer sur le trône paternel avec l'assistance de Thot *(Zeitschr.* de 1879, p. 1-2). N'oublions jamais la réserve que doit nous imposer partout et toujours la distinction des époques. « Chaque fois, que j'entends parler de la religion égyptienne, dit M. Maspero (1), je suis tenté de me demander de quelle religion égyptienne il s'agit. Est-ce de la religion égyptienne de la quatrième dynastie, ou de la

(1) *Guide du visiteur au Musée de Boulaq*, p. 148. Nous allons nous arrêter sur l'ensemble de cette question ; mais nous pouvons le dire dès ce moment.

religion telle que la concevaient les membres du sacerdoce thébain? »

Encore une fois il faut se garder de remplir par des détails empruntés à une époque les lacunes demeurées dans les allusions d'une autre. Rappelons nous cependant que, tout au moins a partir d'un certain temps et pendant de longs, siècles, l'Egypte a réuni, sans paraître choquée d'une contradiction si flagrante, les puérilites de la légende avec les idées sublimes attachées au nom d'Osiris.

III.

UN PROBLÈME SUR LA LÉGENDE OSIRIENNE.

Qu'on me permette ici de soumettre à mes maîtres en égyptologie une pensée qui me frappe. Le récit du fratricide de Set n'appartient pas aux premières notions formulées sur ce personnage mythologique : déjà en 1875, M. Pierret disait dans son *Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (p.506). « Le culte de ce dieu a subi deux phrases historiques. Lorsqu'il fut en honneur et compté au nombre des grands dieux *d'Abydos*, Set paraît avoir eu un rôle solaire, analogue à celui du dieu Mont ou Mentou, rôle dans lequel il figure comme *adversaire du serpent Apophis*, *symbole du mal* et des ténèbres; puis, par suite de revirements politiques, le culte de Set est aboli... Il est difficile de préciser comment et à quelle époque il fut *introduit* dans la légende osiriaque pour y *personnifier le mal* et devenir le meurtrier d'Osiris. » Ne pourrait-on pas faire un pas de plus, dirai-je à mon tour, et déterminer, du moins par une conjecture susceptible d'être ultérieurement vérifiée, comment s'est opérée une transformation si étrangé.

Déjà une indication précieuse avait été donnée par M. E. de Rougé dans ses *Monuments des premières dynasties*. « Nous avons pu, disait-il (p. 9-10), nous assurer dans les tombeaux de Gizeh et de Sakkarah (1), que l'adversaire d'Osiris était connu dans le Delta depuis l'époque la plus reculée, et qu'il était dès lors le représentant de la

(1) C'est-à-dire dans des monuments du haut empire.

Basse-Egypte, par opposition avec Horus, qui personnifiait la royauté de la Haute-Egypte. Or ce personnage mythologique était identifié par les Egyptiens eux-mêmes avec le dieu principal de la grande nation syrienne des Chétas, qui est représenté dans les inscriptions par le même animal symbolique; les Egyptiens le nomment sur leurs monuments *Set* ou *Sutex* et *Baal*.... D'un autre côté l'étude des monuments de Tanis n'a fait que confirmer un fait capital, que le témoignage formel du papyrus Sallier n° 2 m'avait déjà permis d'établir, à savoir que le même Set ou Sutex était le dieu principal de la nation des pasteurs ».

L'opposition de Set avec Horus comme représentant de souverainetés, sinon rivales, du moins distinctes, n'était pas pleinement accentuée au temps de la IVe dynastie, puisqu'une inscription, citée dans le même ouvrage (p. 45), désigne une reine par ce titre : « Celle qui voit l'Horus et le Set : » Assurément il s'agissait d'un même Pharaon, considéré comme réunissant l'Egypte entière sous son pouvoir. Et plus loin (p. 58) nous retrouvons par deux fois le même titre parmi ceux d'une reine que M. de Rougé considérait comme l'épouse de Schafra. Il faut ajouter que Set, aussi appelé Nub ou Nubt, a été souvent désigné comme dieu du sud, à différentes époques du nouvel empire, comme on le voit par divers textes cités dans la *lettre* de M. Pleyte *Sur quelques monuments relatifs au dieu Set* (1). Le culte *Memphite* de ce dieu, dès le temps du haut empire, est signalé, d'après les tombes de Saqqarah, par M. Mariette. Set y paraît sous la forme symbolique qu'il eut plus tard (2).

Laissons de côté pour un instant la question géographique, et revenons aux rapports personnels entre Set et Horus. Pleyte signale, dans le même ouvrage (p. 7-8), d'après la seconde partie des *Denkmaeler* de Lepsius (pl.99), un personnage de la IVe ou de la Ve dynastie, qui, dans l'inscription du couvercle de son sarcophage est dit « parvenu aux dignités de Horus et de Set », c'est à dire du

(1) Voy. 11, 12, 18; cf. 43-4, 58.

(2) Cité par Pleyte, *ubi supra*, p. 10. L'étude de ces tombes appartiendra essentiellement à un travail ultérieur sur la religion de l'ancien empire.

Pharaon régnant, indistinctement assimilé à ces personnages mythologiques, qui sûrement ne sont pas encore *opposés* l'un à l'autre. Cela confirme le point de vue signalé par les deux savants français.

On n'a le droit de rien négliger quand il s'agit de constater un fait en opposition avec les idées répandues à cet égard dans le public lettré, pour qui, comme pour Plutarque, Set-Typhon est essentiellement la personnification du mal; mais cette constatation d'un état de choses différent une fois établie, il faut aborder l'étude des faits et des idées qui peuvent nous éclairer sur la transformation du personnage.

Recourons à l'abondant trésor de données sur les doctrines égyptiennes que renferme le *Per-em-hrou*, ou *Livre des morts*, comme l'ont appelé MM. Lepsius et Pierret. Les textes y abondent sur les deux aspects, tout contradictoires qu'ils sont, du personnage de Horus. Je citerai textuellement les plus essentiels en me servant de la traduction de M. Pierret, faite sur l'exemplaire de Turin, comparé à d'autres manuscrits; le relevé m'en a été facile, grâce à l'index que le savant traducteur a joint à sa publication.

Si l'on suivait l'ordre des chapitres vulgarisé par le texte de Turin, on devrait aborder d'abord le chapitre VIII, très court, mais dont nous verrons la grave importance exégétique. Seulement, comme aucun de seize premiers chapitres ne paraît avoir été rencontré sur des monuments antérieurs aux Hyksos, monuments qui constatent l'existence très antique d'un bon nombre d'autres (1), il convient de le réserver pour le moment où nous rechercherons si les Egyptiens eux-mêmes n'auraient pas tenté de résoudre le problème de ces contradictions. Abordons le fameux chapitre XVII, dont une *partie* se retrouve sur les monuments susdits et qui donne une place si importante au mythe osirien.

La mention du combat d'Horus contre Set (l. 25 6), l'épithète d'*égorgeur* donnée à celui-ci (l. 74), le dépôt des entrailles d'Osiris (l. 81), la lutte à soutenir contre les compagnons de Set (l. 94) ne se réfèrent assurément qu'à la tradition commune,

(1) Cf. Goodwin, *Zeitschrift*, 1866, p. 53-4, et Lepsius, *Aelteste Texte des Todtenbuchs*, p. 25.

mais il faut observer que les deux premiers de ces passages sont dits expressément appartenir à des *gloses* et que les deux suivants ne contiennent que des *allusions* peut-être susceptibles d'interprétations diverses. Au contraire, on lit, à la ligne 84 : « Ptah circule autour de toi, *Horus* te » *purifie*, *Set* te *renouvelle* et *réciproquement*. » Set et Horus ont donc ici, sans doute à l'égard du défunt, un rôle à la fois bienfaisant et identique, je dis bienfaisant, même dans l'ordre moral. Et dans les derniers mots d'une glose, à la ligne 74, Set est appelé *Horus*, *fils de Seb*, et par conséquent identifié à Osiris lui-même (1).

Au chap. XVIII, qui est aussi d'époque très ancienne, le caractère néfaste des compagnons de Set (mais rien de Set lui-même) est assez vaguement indiqué (l. 4, 22-3). Mais il faut remarquer de plus que, dans un premier membre de phrase du premier passage (du moins à Turin), il est dit seulement les *Seba* ; dans le second, la désignation *compagnons coupables* est immédiatement suivie de la figure de Set, mais sans préposition. Il est question aussi d'Osiris vengé par son fils Horus (l. 11), d'Isis ressuscitant Osiris, son frère (l. 33-4), mais sans dire qui l'a tué ni de qui on le venge, et, au même chapitre (l. 25-7), *Set semble* vouloir *honorer* son neveu *Horus*. En effet, l'auteur a noté « l'*érection des colonnes de Horus*, » dans la nuit mystique où Horus est établi « héritier des apanages de son père Osiris ; or cet auteur ou son commentateur ajoute : « L'érection des colonnes de Horus, c'est la phrase de Set à ses suivants : « Qu'on place les colonnes ici. »

Au chapitre XXIII, signalé aussi comme antique, il n'y a pas même de contradiction apparente : Set ne paraît que pour *concourir* avec Ptah et Ammon à la délivrance de la bouche du défunt. Rien, à son sujet, dans les vieux chapitres XXII, XXIV, XXV, XXVI, XXX, XXXI, XXXIII, XLV ; dans le LIV[e], moins ancien peut-être, on lit : « Je » suis le *sauvé*, dont le nom est *pur*, venant après cet œuf » conçu à l'heure (2) du grand de la double force, Sou-

(1) Osiris est fils de Seb, et il est substantiellement identique à Horus, son propre fils.

(2) A Turin : les œufs conçus par la fécondation.

» tekh, » (l. 2-3). Le style est obscur assurément, compliqué d'allusions mythologiques et de formules mystiques ayant besoin de l'interprétation du maître ou des hypothèses d'un scholiaste, comme il arrive beaucoup trop souvent dans le *Livre des Morts*; mais l'impression générale n'est point celle d'une idée odieuse attachée au nom de Soutekh. On aurait peine à la reconnaître aussi dans ces mots du chapitre LXII (l. 2) : « Fais que je sois en possession de l'eau, « comme les membres (1) de Set, » surtout si l'on se rappelle l'idée de purification attachée à l'eau par les Egyptiens.

Mieux encore au chapitre LXXX (l. 5) : « Je *m'associe* » à Set, dans les demeures *supérieures*, par le grand qui » est en lui. » Et M. Pierret ajoute en note : « Il s'agit de Horus associé à Set pour représenter le dédoublement du soleil. » Or les études de M. Grebaut, dans le Recueil de M. Maspéro, ont suffisamment établi que ce dédoublement c'est celui de l'astre divin, agissant tant au nord qu'au midi. — Au chapitre LXXXIII (l. 2-3) le défunt, parlant de ses transformations dans l'Amenti, se dit : « Grand de l'*illumination* » par son corps, en dieu qui est *en même temps Set*, par la » distinction que Thot a fait entre eux, » c'est à dire par le dédoublement en Horus-Set, comme le fait remarquer le traducteur : cette pensée est donc la même que celle qui vient d'être citée (2). Plus loin encore, chapitre CXLIX, l. 45 : « Je suis cet *œil d'Horus*, déesse toute puissante, » *glaive issu* de Set (3). »

Il est donc impossible de nier que l'Egypte ait accepté très-anciennement, et qu'elle ait très-obstinément conservé la doctrine d'un Set à peine nominalement distinct de Horus. D'autrepart, dans ce même ouvrage, ou, pour parler plus exactement dans cette même compilation qu'on appelle le *Per-em-hrou*, on remémore fréquemment le mythe classique de

(1) A Turin : les bras.

(2) Cf. IV, 2; XXXVII, 1; et LXXX, 1-2.

(3) « Le rédacteur, dit M. Pierret, joue ici sur le mot Urhekau, qui est à la fois une désignation de la déesse léontocéphale et de l'instrument à tête de bélier avec lequel s'opérait l'ouverture de la bouche et des yeux. Devéria a démontré que cet instrument était à lame de fer, et que le fer, d'après un texte du Louvre, était dit issu de Set. » — Mais le fait important, c'est l'association étroite de Set avec Horus.

leur hostilité, et de la catastrophe d'Osiris (1). Enfin, comme tentative de conciliation, je trouve au chapitre VIII (l. 2-3), qui paraît ne pas appartenir à l'ancien empire, mais à une époque où la subtilité des commentaires avait à s'exercer sur des textes d'origines diverses, des paroles qui paraissent fort étranges. Les voici telles que nous les donne la traduction de M. Pierret : « La perfection de l'être est en moi ; » le non-être est en moi. Je suis Set parmi les dieux, cest » à dire le non-être, » tandis qu'un chapitre du même groupe (IX-3) nous montre le fils d'Osiris perçant le cœur de Set.

Cette identification simultanée de l'Osirien avec l'être et avec le non-être est parfaitement hégélienne ; on retrouve quelque chose d'analogue dès les premiers temps de la corruption des doctrines hindoues, dans la X[e] mandala du Rig-Veda (2), mais les Egyptiens nous avaient accoutumés à plus de bon sens. Le manuscrit de Turin porte : Tum unn-a em-a, an unn-a am. Nok Seti em Nuteru an tem a. Perfectus sum ego in me, non sum ego intus. Ego Seti inter deos, non annihilo ego. Tel est du moins le sens qui me paraît résulter de l'orthographe adoptée par le copiste : à la fin de la première phrase : *am* écrit en toutes lettres ne peut être que la préposition-adverbe de lieu ; *nok* est toujours initial, et *tem*, précédé de la négation, est séparé du sujet qui le suit par le déterminatif du mal ou du néant. Notons de plus que, dans la phrase précédente, le défunt a prononcé son assimilation ordinaire avec Osiris : Je suis Osiris, seigneur de l'Occident, Osiris connaissant ses noms. J'oserais donc proposer cette paraphrase : je suis Osiris, parfait en moi-même, non concentré en moi-même. Je suis le dieu Séti, et je ne suis pas destructeur. Ainsi compris, le texte nous ramènerait à l'ordre d'idées que j'ai développé tout à l'heure par une série de textes, mais l'opposition serait flagrante avec le chapitre IX. En d'autres termes là encore

(1) Voy. chap. XVII, 26, 81 ; XVIII, 4, 11, 20, 3, 33, 4 ; XIX, 5, 6 ; XXVIII, 2 ; XXXII, 2, 3 ; XXXIX, 10 ; LXXIII, 2 ; LXXVIII, 31, 34, 38 ; CXII, 5 ; CXXXIV, 7 ; CLXIII, 18.

(2) Voy. des citations contenues dans les pages 48 et 51 du V[e] volume des *Sanskrit Texts* de M. Muir.

il y a deux traditions essentiellement inconciliables, si le personnage est identique.

Une autre série de textes complètera l'étude de cette exposition d'après le Livre des Morts. A la ligne 25 du chapitre XVII, « le jour de la lutte des deux Rehous » est défini par la glose : « le jour du combat de Horus contre Set. » Or ce combat s'est terminé grâce au *jugement* de Thot (1) par un «*partage* fait entre les deux Rehous dans l'espace liquide du ciel (2). » Ainsi la lutte est terminée par la paix; c'était une glose qui, au chap. XVII, attribuait explicitement la guerre à Set, et un chapitre additionnel affirme aussi qu'elle est terminée par une paix. Ce partage, d'après les idées courantes de la mythologie égyptienne, doit avoir été celui de l'espace céleste et terrestre entre le nord et le midi. Enfin le groupe des deux Rehous est qualifié : *les deux sœurs*, dans un passage où le défunt les salue (3). Et celui-ci dit ailleurs : « Je suis la fin de l'enveloppement du » firmament (*Noun*, l'abîme céleste liquide); je fais rayon- » ner la lumière (4) du commencement, la lumière sur la » route des ténèbres totales, par les deux Rehous qui sont » dans mon sein (5). » Le défunt étant perpétuellement identifié à Osiris, et ne l'étant à d'autres divinités que par suite de l'identité mystique entre les dieux, Set et Horus sont ici considérés comme frères et non comme oncle et neveu; *tous deux* sont considérés comme étant essentiellement dieux *de la lumière*, manifestations similaires d'Osiris, issues de lui pour éclairer le monde entier.

Nous sommes, à cette heure, suffisamment renseignés sur le caractère antique de Set et sur la persistance de ce caractère dans la tradition, même à l'époque relativement récente où a été écrit le Todtenbuch de Turin, lorsque

(1) CXXXIX, 1-2; cf. CXLVII, 12.

(2) IV, 2.

(3) XXXVII, 1.

(4) Le manuscrit de Turin ajoute ici gardienne ou gardien (ari) selon qu'on le fera rapporter à la lumière ou, comme M. Birch, à celui qui parle. C'est apparemment à cause du mot *reti*, traduit par *porte* dans son vocabulaire, et qui, à Turin, précède ici le nom des Rehous, qu'il les appelle, dans sa traduction, Gods of Danu, dieux de l'aube. En copte *rahe* veut dire *blanc*,

(5) LXXX, 1-8.

le caractère typhonien de ce dieu était établi depuis de longs siècles (1) et reconnu dans de nombreux passages du même manuscrit. Mais nous ne savons pas encore quand a eu lieu sa transformation, comment elle a eu lieu, ni pourquoi la contradiction ainsi introduite a subsisté dans la mythologie et même dans la théologie égyptienne. Le Todtenbuch ne nous apprend rien de tant soit peu net là dessus, la date, même relative, de la plupart des chapitres étant incertaine. En saurons-nous davantage en consultant la *Lettre* de M. Pleyte à Théodule Devéria *sur quelques monuments relatifs au dieu Set ?*

Après avoir constaté qu'il était adoré sous la v[e] et la vi[e] dynastie (les dynasties vii à x ne nous ont presque rien laissé), l'auteur ajoute : « Je n'ai pas trouvé le nom de Set sur les monuments depuis la xi[e] dynastie jusqu'à la domination des Hyksos. Le papyrus Sallier II fait mention de l'animal symbolique, dans le conseil d'Amenemha à son fils ; pour moi, je suis d'avis qu'il est là comme le déterminatif du mot *âne*. Les dynasties des Hyksos nous montrent Set changé en Sutex, comme divinité suprême ».

J'ai assisté à l'explication des instructions d'Amenemhat par M. Maspero, et je crois qu'il n'y est nullement question de Set, ni même, ce me semble, d'aucun âne, réel ni symbolique. L'adoration de Sutex comme dieu unique ou suprême par les Hyksos est constatée par le célèbre fragment de papyrus où se trouve indiquée l'origine de la dernière lutte pour la délivrance du territoire ; n'est-il pas admissible que, Sutex s'étant trouvé assimilé par une allittération au Set égyptien, dont peut-être même il ne différait dans l'écriture phonétique que par l'addition d'un déterminatif aphone, la figure de la pierre (2), le dieu de la Basse-Egypte ait été, par le fait même, transformé en mauvais génie, sans qu'on osât néanmoins effacer de la tradition sa parente native avec Osiris ; seulement il devient son frère au

(1) L'hymne à Osiris traduit par M. Chabas, en 1857 (*Revue archéologique* du mois de mai) et qui remonte au moins à la XVIII dynastie, parle des recherches et des lamentations d'Isis et de son fils vengeur de son père.

(2) On trouve aussi dans ce nom le caractère guttural, mais par exception et peut-être par erreur.

lieu d'être le frère de Horus; mais l'identité substantielle de celui-ci avec son père et en général du père avec son fils dans chaque triade égyptienne est un principe fondamental de la théologie pharaonique.

Si cette transformation est exacte, on comprend qu'une origine historique puisse servir d'explication à la succession de la victoire et de la défaite de Set, représentant les Hyksos, d'abord conquérants, puis expulsés ; or un épisode singulier de la mythologie égyptienne semble venir à l'appui. Le texte dont je vais de parler est de très basse époque; mais un long intervalle de temps ne rend que moins invraisemblable la confusion entre la tradition mythologique et la tradition historique que je me figure entrevoir dans un texte d'Edfou, maintenant assez connu, depuis qu'il a été traduit en allemand par M. Brugsch (1) et publié par M. Naville (2); c'est le mythe du disque ailé du soleil.

Le mélange d'éléments divins et terrestres est déjà manifeste dans la première partie, où Horus, après avoir percé Typhon (Tebh), appelé aussi, au même lieu, Set et Baal, est accueilli et félicité à Edfou par la famille royale composé d'un Ptolémée et d'une Cléopâtre. Mais surtout dans la seconde partie », Typhon n'est plus seulement le dieu du mal... : c'est un souverain qui occupe, avec ses alliés, la plus grande partie de l'Egypte, depuis Edfon jusqu'à l'Orient du Delta. Hor-chut; règne en Nubie, où il est comme relégué; mais l'an 363 de son règne, son fils Hor-hut, l'Horus d'Edfou, rassemble une armée et descend en Egypte pour en faire la conquête ». Les deux Hor sont désignés comme des dieux solaires, mais les épisodes de la campagne n'ont rien de mythologique dans la forme. Hor-hut est accompagné, il est vrai, par Hathor et même par la divinité asiastique Astarté; mais le récit est purement militaire et géographique : on croirait lire le journal d'une

(1) Publié dans les Mémoires de la Société royale des Sciences de Gœttingue, XIVe volume, 1870.

(2) *Textes du mythe d'Horus, recueillis dans le temple d'Edfou, précédés d'une introduction par Edouard Naville.* Genève et Bâle, 1870. — Dix-huit planches en deux parties : la première concerne le châtiment de Typhon et la seconde. les conquêtes de Horus. Ce texte est du temps des Lagides; de la fin, selon M. Lepsius.

campagne de l'un des Thoutmés. On désigne même, et ce n'est point en nombres ronds, mais en nombres exacts, en nombres de statistique, la quantité, modeste d'ailleurs, des prisonniers faits à chaque engagement : le premier a lieu dans le nome qui, depuis lors, fut appelé nome de Teb. C'est celui d'Edfou (l'Apollinopolite des Grecs) communément appelé Tès-Hor, mais dont la capitale portait le nom sacré de Hud, surnom de son dieu, Horus, et le nom profane de Deb ou Teb, du verbe *deb* ou *teb*, percer, parce que Horus y perça Tebh (Typhon) (1). La guerre se termine aux environs de T'ar, ville de la frontière N. E. de l'Egypte.

Encore une fois cette inconvenable composition d'une époque si loin d'être primitive, d'une Egypte en contact intime depuis longtemps avec l'esprit net et pondéré de la Grèce, ne peut correspondre à un simple caprice : Set-Baal, c'était bien le dieu des ennemis héréditaires : la conquête opérée sur son domaine par le dieu-soleil, par Horus, le vainqueur de Set dans la fable de l'Egypte, c'est à la fois la victoire d'un peuple et celle d'une religion. Confondu ou non par les Hyksos eux-mêmes avec le Set dont ils avaient trouvé le culte dans la basse et la moyenne Egypte, il dut être considéré par le peuple des vainqueurs comme identique avec lui et se pénétrer de ses mythes (2). Celui d'Osiris mourant pour renaître, non par un simple voyage du dieu solaire dans l'hémisphère inférieur ou infernal, pendant les heures de la nuit, mais par le fait d'un crime, par un trépas involontaire et sanglant, ce n'est point un mythe d'accord avec l'essence, aujourd'hui bien connue, de la religion égyptienne ; c'est au contraire un mythe différant à peine par les circonstances extérieures de celui d'Adonis, mourant et renaissant d'après la course annuelle du soleil, d'Adonis, dont les Hyksos avaient pu apporter le culte en Egypte, et dont la patrie est, suivant le récit recueilli par Plutarque, le lieu où Isis trouva le cercueil de son frère.

Les lamentations d'Isis, qui devinrent, dès les premiers temps du nouvel empire, un des traits caractéristiques du

(1) Voy. Brugsch, *Die Geographie des alten Aegypten*, tome I, p. 165.

(2) Nous n'avons pas à examiner en ce moment si, comme le pense M. Lieblein, le Set adoré antérieurement dans la basse Egypte y avait été introduit par un élément asiatique de la population.

mythe, ne rappellent-elles pas les pleureuses de Tammuz-Adon, le dieu Syro-babylonien : Adon, ὕψιστος du syncrétisme, est dieu suprême comme Sutekh. On l'a dit frappé par un animal sauvage, et c'était un animal étrange qui était le symbole ordinaire de Set. Que de concordances, convergeant vers une conclusion unique ! et cela sans un trait véritablement discordant. Il n'y a d'opposition que dans le caractère solaire et vraiment divin *conservé* au dieu Set dans un grand nombre de passages ; mais cette contradiction subsiste dans tous les cas et par conséquent n'est pas une fin de non-recevoir qu'on puisse opposer à l'interprétation proposée. Il nous restera seulement à expliquer, pour les temps postérieurs, la croyance simultanée aux deux mythes.

Si nous parcourons, à la suite de M. Pleyte, les témoignages pharaoniques étrangers au Livre des morts et postérieurs à l'expulsion des adorateurs de Sutekh, nous voyons Set et Horus associés dans les mêmes honneurs, sous la puissance supérieure d'Amon, par Thoutmès III et Amenhotep III, de la XVIIIe dynastie (1). Le second roi de la XIXe, le père de Ramsès II (Sésostris), porte lui-même le nom de Séti et adore le dieu son homonyme (2), ce qui ne l'empêche pas de combattre les adorateurs de Baal-Sutekh ; mais je ne puis admettre que la confusion entre Set et lui date seulement de cette époque (3). Ces relations hostiles furent, en effet, bien moins importantes, bien moins durables et bien moins intimes que celles du temps des Hyksos. L'adoration de Set, étroitement unie à celle des dieux de l'Egypte, se maintient au temps de Ramsès II et même après la chute de sa dynastie. « Ramesses II, dit M. Pleyte, se nommait de préférence le bien aimé de Suteχ ». Un scribe thébain du temple de *Sutekh* est dit « le dévoué auprès d'Osiris (4) ; et, dans la même inscription, « Suteχ, le grand vaillant » nous est montré « sur la proue de la barque royale de Ra (5) », c'est à dire présidant à la course céleste des âmes divinisées. On retrouve, sous le dernier des Ramessides, cette variante d'un texte du

(1) Pleyte, *Ubi supra*, p. 11-14.
(2) *Ibid.* p. 15-16.
(3) *Ibid.*, p. 19.
(4) *Ibid.*, p. 22.
(5) *Ibid.*, p. 24-5.

Livre des morts indiqué plus haut : « votre purification est la » purification de Horus; votre purification est la purification » de Set (1); » et, vers le même temps, un prince reçoit de Set et de Horus les couronnes des deux parties de l'Egypte (2 (ou du monde). Enfin des traces de la divinité de Set se retrouvent dans les monuments jusqu'à la veille de l'avènement des Saïtes (3).

Remarquons toutefois que Set, l'honnête Set, le fidèle Set, *n'est plus ici* le dieu spécial de *Basse-Egypte* (4). On met *au contraire* une sorte d'affectation à le désigner, même par opposition avec Horus, comme *dieu du pays du Sud*, mais cela ne prouve pas qu'il en ait toujours été ainsi. Ne pourrait-on pas même admettre que, forme antique du soleil en tant que vérifiant et *régissant la région du Nord*, Set fut réellement *confondu avec Sutekh-Baal*, et considéré comme un être malfaisant, ennemi d'Osiris, mais que le Set *vraiment national et bienfaisant* fut *reporté vers la région méridionale*, afin de ne pas être atteint par une homonymie déshonorante. En d'autres termes, le meurtrier d'Osiris n'a jamais été pour la *théologie* égyptienne l'ancien dédoublement de Horus. On arriverait, par cette interprétation, à éviter la contradiction véritablement absurde et, au point de vue égyptien, blasphématoire qui nous préoccupe. La question historique et la question religieuse se trouveraient tranchées du même coup, y compris même la question géographique, J'avoue que je connais aucun texte qui oblige à renoncer à cette explication pour en découvrir une autre (5).

Il est néanmoins important de signaler un fait connu depuis un très petit nombre d'années et livré à la science par

(1) *Ibid.*, p. 30.

(2) *Ibid.*, p. 31.

(3) *Ibid.*, p. 32-3.

(4) *Ibid.*, p, 11, 15, 18, 27, 31, cf. 58-9.

(5) A l'occasion de ce double mythe de Set, peut-être convient-il de mentionner l'idée prodigieuse surgie dans l'esprit d'un de nos contemporains, de l'identifier comme nom, comme figure, comme être avec le Dieu d'Israël, comme figure et comme être avec le Dieu adoré par les chrétiens du premier âge. En présence d'une si radicale ignorance de tout le tissu de l'histoire, je me sens si humilié de la trouver chez un égyptologue, que je n'ose en parler ailleurs qu'en note, et que je n'ose surtout écrire ici le nom de l'auteur ni même celui du volume où de telles pages ont été recueillies.

la publication et la traduction (1) de grands textes funéraires trouvés dans les tombeaux de divers rois des ve et vi^e dynasties (Teti, Ounas, Pepi). Le parallélisme de Hor et de Set, je veux dire leur rapprochement à titre de divinités jouant un rôle semblable, mais un rôle bienfaisant domine assurément et se produit dans de nombreux passages. Il nous reporte, par la doctrine comme par la date, à la première période du mythe de Set, indiquée par M. Pierret; néanmoins on trouve parfois, dans cette série d'inscriptions, des allusions à la doctrine d'une opposition entre ces deux types mythologiques et même à celle de Hor, défenseur ou vengeur de son père Osiris, (auquel d'ailleurs le royal défunt est manifestement identifié dès cette époque). Mais il me paraît juste d'établir une distinction entre cette contradiction apparente et celle qui se manifeste dans l'ensemble, du Todtenbuch. Celui-ci est un composé de morceaux d'époques diverses et dont plusieurs peuvent ou même doivent provenir d'écoles différentes, appartenant à des temps éloignés les uns des autres. Les inscriptions funéraires de Téti, d'Ounas et de Pepi sont au contraire des textes gravés en bloc et appartenant tous à peu près à la même époque. Il convient donc de chercher ici une autre explication, et de la chercher dans la conception intime de la doctrine à laquelle il est fait allusion dans ces textes.

L'etude détaillée en doit appartenir à l'examen spécial que j'espère pouvoir faire dans le *Muséon*, des monuments religieux de l'ancien empire; mais l'étude des variations concernant le mythe de Set serait trop incomplète si elle ne contenait au moins une explication sommaire de la présente question ; je ne puis comprendre cette explication que d'une manière. Il faut, ce me semble, admettre, en premier lieu, que le dogme le plus souvent et le plus nettement énoncé dans ces monuments est celui qui représente le fond de la doctrine contemporaine ; or, ce dogme, c'est l'assimilation, sinon l'identification de Hor et de Set. La variété, l'opposition même des rôles entre deux figures *formant couple*, comme dirait un indianiste, occupe une trop grande place

(1) Dans le *Recueil* de M. Maspéro, vol. III, p. 177-234; vol. IV, p. 41-78; vol. V, p. 1-59, 157-178.

dans la mythologie védique pour ne pas correspondre à une tendance de l'esprit humain, cherchant à exprimer, dans un langage poétique, des idées de métaphysique religieuse quelque peu obscures. L'identification des types, incontestable dans certains passages des inscriptions qui nous occupent, correspond d'ailleurs à l'idée de l'unité divine, si nettementt exprimée dans le papyrus de Ptah-hotep, dont l'auteur était lui-même un prince de la v[e] dynastie; et elle confirme l'hypothèse que Set représentait alors un rôle spécial de Hor, son frère.

On peut donc reconnaître, dès cette très ancienne époque, l'esquisse du mythe qui sera plus tard formulé dans un récit suivi, exprimant une hostilité profonde et essentielle entre ces deux divinités; mais, selon toute apparence, cette esquisse correspondait alors à l'expression d'une doctrine métaphysique notablement différente, et c'est seulement de la rivalité acharnée entre deux races et deux religions que naquit plus tard, ainsi que je le disais plus haut, l'opposition formelle et incontestable entre le caractère ancien et le caractère nouveau du dieu Set. Dans les premiers temps, il ne s'agissait que d'exprimer par une métaphore énergique la variété des actes produits par une même Providence et qui sont tantôt conformes tantôt contraires aux préférences de notre nature sensible; plus tard, on admit la réalité de cette opposition apparente et les deux aspects d'Osiris-Unnofré devinrent deux divinités effectivement ennemies.

(*A continuer*). FÉLIX ROBIOU.

LE CALENDRIER AZTÈQUE [1].

Parmi tous les monuments anciens du Mexique, découverts depuis la conquête des Espagnols, il n'en est pas, à mon avis, qui prouve mieux la civilisation avancée des peuples de l'Anahuac, que l'énorme pierre connue sous le nom de Calendrier Aztèque. Cette pierre a été ingénieusement décrite par Antonio Leon y Gama, savamment interprétée par Alexandre de Humboldt, et, plus récemment, étudiée et commentée avec soin et compétence par Manuel Orozco y Berra.

Suivant Gama, complété et corrigé par Humboldt, le Calendrier Aztèque se compose d'un grand bloc de porphyre basaltique, ayant la forme d'un parallélipipède rectangle, de quatre mètres de hauteur, quatre mètres de largeur et d'un mètre d'épaisseur. Le poids du bloc est de 24400 kilogrammes. Il a donc fallu une dépense considérable d'efforts de toute nature pour l'amener à Mexico, au pied du temple, ou *teocalli*, dans lequel il avait été primitivement placé; car une étude scrupuleuse des roches situées à plus de dix lieues autour de cette ville a démontré qu'aucune d'elles n'avait pu le fournir. Les sculptures en relief, ornant la pierre, sont exécutées avec ce fini, ce goût caractéristique, qui distingue toutes les œuvres de l'ancien Mexique. Les cercles concentriques, les divisions et les nombreuses subdivisions, les hiéroglyphes et les dessins symétriques innombrables, sont tracés avec une pureté de ligne et une exactitude vraiment merveilleuses. Aussi les Aztèques attachaient-ils une importance capitale à la conservation de ce monument. Un prêtre spécial était préposé à sa garde; lui seul avait pouvoir de l'interpréter; il était l'unique juge-arbitre des contestations qui pouvaient surgir à cet égard.

(1) Gama. *Descripcion histor. y cronol. de dos Piedras.* Mexico, 1792. — Humboldt. *Vues des cordillères.* — Orozco y Berra. *Ensayo de descifracion geroglifica. Anales del Museo Nacional de Mexico*, 1879.

Au centre de la pierre se présente le soleil dans ses quatre mouvements, *nahui ollin Tonatiuh*. La figure du soleil, *Tonatiuh*, y est représentée, comme d'ailleurs dans toutes les peintures symboliques mexicaines, entourée de rayons triangulaires. Ces rayons, au nombre de huit, se rapportent à la division du jour et de la nuit en huit parties. La zone circulaire intérieure renferme les symboles des vingt jours du mois. Pour les énumérer dans leur ordre successif, il faut se rappeler que l'écriture hiéroglyphique des Aztèques se lit de droite à gauche.

Tel est le monument à l'aide duquel on est parvenu à pénétrer les connaissances astronomiques des populations de l'Anahuac et à comprendre leur chronologie. Cependant, pour y parvenir, il a fallu de longues et patientes recherches; il a fallu recourir, non seulement aux auteurs contemporains de la conquête, mais même aux explications des indigènes et, dans la mesure du possible, à la lecture des textes aztèques et au déchiffrement des hiéroglyphes. En effet, la pierre, sous ses apparences actuelles, décrites par Gama et Humboldt, ne contient qu'une partie du Calendrier Aztèque; pour achever le comput, il a été nécessaire de consulter d'autres éléments. Au surplus, la forme de cette pierre; la place qu'y occupent les sculptures, figurant comme ensemble une *roue*, laquelle est tracée non point au centre, mais sur un des côtés; les lacunes qu'on remarque dans les symboles, tout cela permet de croire qu'une partie de la pierre a été détruite, ou bien qu'il existait une seconde pierre, avec une autre *roue*, complétant la première et formant avec elle un système de calendrier parfait. Un exposé de ce système, d'après les sources dont je m'autorise, en fera mieux comprendre l'importance.

Les Aztèques avaient deux calendriers : le calendrier civil et le calendrier religieux ou rituel. Le premier portait le nom de *Tonalpohualli*, c'est à dire *compte du soleil*; le second était désigné sous celui de *Metztlapohualli*, ou *compte de la lune*. Le système complet du Calendrier Aztèque ne constituait donc pas, comme l'a dit Humboldt, un *calendrier-solaire*, mais un *calendrier luni-solaire*. Les indigènes dénommaient aussi parfois leur calendrier civil *cempohualilhuitl*, de *cempohualli*, *vingt*, et de *ilhuitl*, *fête*,

par allusion aux vingt fêtes solennelles célébrées, pendant le cours d'une année civile, dans les *teocalli*, ou *maisons des dieux*.

L'année civile des Aztèques comptait 365 jours ; elle était divisée en 18 mois, de 20 jours chacun, soit 360 jours, auxquels on ajoutait 5 jours complémentaires, pour achever l'année. Ces cinq jours étaient désignés chez les anciens Mexicains par le nom de *nemontemi*, jours *vides* ou *vagues*. Ils étaient considérés comme néfastes, et les enfants nés durant ce laps de temps étaient qualifiés de *nemoquichtli* et *nencihuatl*, *homme* ou *femme malheureux*. Pendant ces jours, le peuple restait oisif; mais bien qu'on ne les comptât pour les affaires particulières ou publiques, ils faisaient néanmoins partie de la distribution de l'année et entraient dans les calculs chronologiques.

Chaque mois était subdivisé en quatre petites périodes de cinq jours. Le jour civil se comptait d'un lever du soleil au lever du soleil suivant. Il se trouvait partagé en huit parties. Quatre de celles-ci étaient déterminées par le lever et le coucher du soleil, de même que par les deux passages de cet astre au méridien. Le lever s'appelait *Yquiza tonatiuh;* le midi, *Nepantla tonatiuh;* le coucher, *Onaqui tonatiuh;* et minuit, *Yohualnepantla*. L'hiéroglyphe du jour est un cercle divisé en quatre parties. L'espace de temps pendant lequel le soleil se trouve au dessus de l'horizon s'appelait *tonalli*, littéralement, *chaleur du soleil;* l'espace de la nuit était désigné sous le nom de *yoalli* ou *yohualli*. Ces quatre divisions, dans les jours égaux aux nuits, étaient de six heures chacune ; elles se subdivisaient en deux parties égales, correspondant à 9 heures du matin, 3 heures de l'après-midi, 9 heures du soir et 3 heures du matin : en tout huit parties. On ignore jusqu'ici si les Aztèques se servaient de quelque appareil en guise d'horloge ou de clepsydre. On sait seulement que, pendant le jour, ils marquaient le temps par le soleil, en indiquant le point du ciel où l'astre se trouvait placé dans sa course de l'orient à l'occident, et en disant : *iz Teotl*, *voilà le dieu*, locution qui rappelle, dit Humboldt, l'époque heureuse à laquelle les peuples sortis d'Aztlan ne connaissaient encore d'autre divinité que le soleil et n'avaient point un culte sanguinaire. Pendant la

nuit, à en croire Gama, les anciens Mexicains calculaient et se guidaient d'après les étoiles.

Vingt jours civils composaient un mois, nommé *metztli*, *lune*. Les vingt jours s'exprimaient à l'aide des symboles diurnes du calendrier ou du *Tonalamatl*. Cette dernière dénomination s'appliquait spécialement au calendrier rituel et à l'époque durant laquelle se célébrait une grande fête, en souvenir de la pierre où, suivant la tradition, un aigle vint se poser, pour indiquer la place que devait occuper plus tard la cité de Mexico. D'après certains auteurs, la figure de cette pierre se trouve reproduite dans la partie supérieure du Calendrier Aztèque.

Voici les noms et la signification des vingt jours civils dans leur ordre successif :

1. *Cipactli*, poisson, monstre marin ;
2. *Ehecatl*, vent ;
3. *Calli*, maison ;
4. *Cuetzpalin*, lézard ;
5. *Coatl* ou *Cohuatl*, couleuvre, serpent ;
6. *Miquiztli*, mort ;
7. *Mazatl*, cerf, chevreuil ;
8. *Tochtli*, lapin, lièvre ;
9. *Atl*, eau ;
10. *Itzcuintli*, chien ;
11. *Ozomatli*, singe ;
12. *Malinalli*, herbe moulue ou tordue ;
13. *Acatl*, canne, roseau ;
14. *Ocelotl*, tigre ;
15. *Cuauhtli*, aigle ;
16. *Cozcacuauhtli*, aigle à collier ;
17. *Ollin* ou *Ollin tonatiuh*, mouvement du soleil ;
18. *Tecpatl*, caillou, silex ;
19. *Quiahuitl*, pluie ;
20. *Xochitl*, fleur.

Les subdivisions des vingt jours du mois en quatre périodes, de cinq jours chacune, servaient à signaler le tour des *tianquiztli* ou marchés, lesquels étaient l'occasion de fêtes périodiques dans les localités où ils avaient lieu.

Treize années aztèques formaient un cycle ou indiction, nommé *tlalpilli*. Quatre *tlalpilli* constituaient une période

de 52 ans, connue sous divers noms : *Toxiuhmolpia*, *Xiuhmolpia*, *Xiuhtlalpilli* ou *Xiuhmolpilli*, c'est-à-dire *enlacement*, *faisceau*, *ligature* des années. Deux périodes successives de 52 années, formaient une *vieillesse*, *cehuehuehtiliztli*. L'hiéroglyphe de la *ligature* est une gerbe de roseaux liés. Les Aztèques n'avaient pas de symbole pour la *vieillesse*. A l'effet de distinguer les quatre séries de 13 années ou les *tlalpilli*, dont l'ensemble constituait une *ligature*, *xiuhmolpilli*, on se servait de quatre symboles diurnes : *Tecpatl*, *Calli*, *Tochtli*, *Acatl*, choisis de préférence à d'autres parce que différentes idées s'y rattachaient. Ces quatre symboles rappelaient les quatre anciens soleils cosmogoniques. Ils représentaient les quatre éléments : le feu, la terre, l'air et l'eau, que les prêtres de Bachus invoquaient déjà dans leurs rites, et dont Pythagore avait enseigné la doctrine à ses disciples. Ces symboles servaient encore à marquer les quatre saisons, et ils indiquaient les quatre points cardinaux. Pour représenter le *Xiuhmolpilli* ou cycle de 52 ans, les Aztèques réunissaient dans une *roue* la série des hiéroglyphes du cycle. Un serpent roulé en cercle et qui se mord la queue entourait cette *roue*; quatre nœuds, placés à égale distance, indiquaient les quatre *tlalpilli*. La place de la tête du serpent désignait le commencement du cycle. Les peuples de l'Anahuac employaient également une *roue* pour figurer l'année, mais alors le serpent n'entourait pas les dix-huit hiéroglyphes du mois et rien ne distinguait le premier mois. C'est peut-être une des causes pour lesquelles il existe une si grande confusion, chez les anciens auteurs, dans la dénomination et l'ordre successif des dix-huit mois mexicains. Plusieurs de ces mois portaient trois ou quatre noms différents, et quand la lecture ne s'en faisait pas soigneusement de droite à gauche, conformément à l'écriture figurative des Aztèques, les erreurs étaient inévitables. Celles-ci pouvaient d'ailleurs provenir aussi de l'ignorance des synonymes employés. Les caractères hiéroglyphiques offrent parfois des variantes, dues à ce que les symboles se rapportent tantôt aux dieux, tantôt aux pratiques religieuses, tantôt aux mœurs.

Les populations de l'Anahuac croyaient, d'après une prédiction très ancienne, que la fin du monde arriverait au

terme d'un cycle de 52 ans ; qu'alors le soleil ne paraîtrait plus sur l'horizon et que tous les hommes seraient dévorés par des génies malfaisants et hideux, qui portaient le nom de *Tzitzimime*. Sous l'empire de cette idée, la dernière nuit du cycle était passée par ces peuples au milieu de la désolation et des angoisses ; ils brisaient leurs armes et ustensiles, pensant n'en avoir plus besoin et ne voulant point les abandonner à l'usage des mauvais génies ; ils éteignaient les feux et les lumières, et veillaient avec la plus grande attention et la plus poignante anxiété pour épier le retour du jour. Dès qu'ils le voyaient paraître, la joie éclatait générale et bruyante, l'allégresse se produisait sous toutes les formes, et la reconnaissance envers la divinité, qui accordait un autre cycle, se traduisait par une grande cérémonie religieuse, durant laquelle une procession solennelle en actions de grâces se rendait au temple, où le grand-prêtre faisait le feu nouveau : chacun y rallumait la lumière destinée à son usage. Cette fête, qui se célébrait tous les 52 ans, portait le nom de fête du *Feu nouveau*.

Dans leur calendrier civil, les anciens Mexicains connaissaient donc des petites périodes de 5 jours (demi-décades), des mois de 20 jours, des années de 18 mois, 5 jours néfastes, des indictions de 13 ans, des demi-siècles ou *ligatures* de 52 ans, et des siècles, ou *vieillesses*, de 104 ans. Cette dernière appellation se rapportant sans doute à la limite extrême de la vie des hommes.

Le calendrier religieux ou rituel était seul employé par les prêtres pour les usages hiératiques. Il a laissé des traces dans presque toutes les peintures hiéroglyphiques conservées jusqu'à nos jours. Ce calendrier offre une série uniforme de petites périodes successives de treize jours, lesquelles ont été considérées comme des *demi-lunaisons*, d'où vient vraisemblablement le nom de *Metztlapohualli*, *compte de la lune*, sans que pour cela les *demi-lunaisons* aient eu, au début, rien de commun ni avec les phases, ni avec les révolutions de cette planète.

Comme Orozco y Berra le fait comprendre, les périodes de treize jours ou triadécatérides se rapportaient aux vingt symboles diurnes, de telle manière que chacun de ceux-ci recevait un numéro d'ordre : le premier tridécime commen-

çant, par exemple, à *Cipactli*, il devait finir à *Acatl*; alors le second tridécime devait commencer au quatorzième nom, *Ocelotl*, absorber le reste des signes diurnes, prendre pour se compléter une seconde fois *Cipactli*, et finir à *Miquitztli*. Ainsi, successivement, jusqu'à la dernière triadécatéride, dont la fin devait toujours coïncider avec *Xochitl*. Au moyen de ce procédé, on remarque que le produit des périodes de treize jours par les vingt symboles diurnes, donne une série complète de 260 jours, constituant la période propre au *Tonalamatl*, seconde forme du comput chronologique des peuples de l'Anahuac.

Selon Gama, les tridécimes représentaient les mouvements quotidiens de la lune, de l'orient au couchant, à partir du moment où elle apparaît après la conjonction, jusqu'à quelques jours après la pleine lune. L'espace de temps pendant lequel on voit de nuit ce satellite de la terre au-dessus de l'horizon, s'appelait *Ixtozoliztli*, ou *veille;* tandis que l'espace compris entre le moment où la lune commence de nuit à disparaître, jusque vers le moment de la conjonction, où on la voit de jour dans le ciel, se désignait sous le nom de *Cochiliztli*, ou *sommeil*, parce qu'alors elle était supposée dormir la nuit. Par l'artifice de ces tridécimes et du cycle solaire de 52 ans, les Aztèques formaient une période luni-solaire très exacte au point de vue astronomique. Les phénomènes célestes, qui dépendent des mouvements du soleil et de la lune, tels que les conjonctions, les quadratures, les oppositions et les éclipses, avaient leurs correspondants chronologiques durant cette période et reprenaient à sa fin, pour une nouvelle période, leur cours naturel. Adoptant le même ordre d'idées, Orozco y Berra a cru pouvoir préciser encore les observations de Gama. Il affirme que le premier calcul chronologique des anciennes populations mexicaines fut basé sur les tridécimes, mouvement de la lune ; que le second — les périodes de 260 jours — reconnut pour base les tridécimes si bien réglés pour les apparitions du matin et du soir de la planète Vénus ; que le troisième et dernier comput était un mélange des deux systèmes précédents combinés avec le mouvement apparent du soleil.

Le calendrier lunaire primitif comptait deux tridécimes

pour la valeur d'une révolution sidérale ; cette quantité étant trop faible pour arriver au résultat, on imagina, comme correction, de donner cinq tridécimes à deux lunaisons, ce qui éloignait davantage encore du but, puisque la quantité excédait le résultat cherché. Dans le *Tonalamatl*, pour lequel on conservait superstitieusement les anciens nombres mystiques, on introduisit alors le nouveau terme neuf, avec lequel le calcul se rapprochait de la vérité. On opérait, non sur la période de 260 jours, mais sur 9 fois ce nombre, c'est à dire 2340 jours. Cette combinaison numérique amena la précision des périodes de 9 tridécimes ou 117 jours, qui ne diffère que d'un jour sur quatre lunaisons calculées à 29 j 5 chacune, soit 118 jours. Ce fut la troisième et dernière forme du calendrier, due à une modification apportée par Quetzalcoatl, qui fournit l'année civile, composée de dix-huit périodes des vingt signes diurnes et de cinq *nemontemi*. On y remarque l'apparition d'un nouveau nombre sacramentel, le nombre dix-huit, double de neuf, chiffre des Seigneurs de la nuit. Quelques plus amples détails au sujet de ces derniers éclairciraient sans doute la méthode suivie dans le calendrier aztèque, mais ils dépasseraient les limites de cette note, et ne sont pas, au surplus, nécessaires à l'objet de celle-ci.

A l'effet d'établir une corrélation exacte entre les périodes tridécimales, on les rapportait aux vingt jours du mois, suivant le système du *Tonalamatl*. De là cette conséquence que, tous les mois commençant et finissant par les mêmes figures diurnes, si le premier mois commence par *Cipactli*, les dix-huit mois auront pour initial *Cipactli* et pour final *Xochitl ;* mais s'il commence par *Itzcuintli*, par exemple, tous auront pour initial *Itzcuintli* et pour final *Atl*. Connaissant le point de départ d'un seul mois, on connaît la succession de tous les autres. Les cinq *nemontemi* avaient pour initial le commencement du mois et occupaient le quart des symboles diurnes.

En suivant le principe que je viens d'énoncer, la série entière se terminait à la fin du treizième mois et à la fin du vingtième jour, soit $13 \times 20 = 260$, période du *Tonalamatl*. Les cent jours qui manquaient pour compléter les 360, plus les cinq *nemontemi*, étaient répartis, aussi bien pour les

symboles que pour les numéros d'ordre, de la même manière que les 105 premiers jours de l'année. Afin d'éviter la confusion qui pouvait en résulter, on faisait appel encore une fois aux neuf Seigneurs de la nuit, dont le nombre se combinait sous cette forme : $20 \times 9 = 180$, c'est-à-dire en neuf mois ; pour les neuf mois suivants, les Seigneurs intervenaient une seconde fois dans le même ordre, produisant ainsi deux périodes identiques et successives, ou $2 \times 180 = 360$.

De l'exposé du système de calendrier Aztèque, que je me suis efforcé de résumer le plus possible pour rester dans un cadre restreint, il ressort que les peuples de l'Anahuac ne connaissaient point d'année bissextile. Pourtant, ils mesuraient le temps d'une manière à peu près exacte. L'année mexicaine ne pouvait donc pas se composer uniformément de 365 jours, elle devait parfois être soumise à des changements pour se mettre d'accord avec le mouvement du soleil. Gama assure que les Aztèques avaient adopté une intercalation de douze jours et demi à la fin de chaque *ligature* ou cycle mineur de 52 ans, soit vingt-cinq jours à la fin de chaque *vieillesse* ou cycle majeur de 104 années. Humboldt s'approprie cette opinion et l'explique, en jetant un coup d'œil sur les procédés d'intercalation en usage chez les différents peuples. Les uns laissent accumuler les heures jusqu'à former un jour plein, tandis que les autres n'opèrent l'intercalation que du moment où les heures excédantes forment une période égale à une des divisions de leur année. La première méthode est celle du calendrier julien ; la seconde celle des anciens Perses qui, tous les 120 ans, ajoutaient à une année de 12 mois, un mois plein de 30 jours, de sorte que le mois complémentaire en venait à être toute une année en 1440 ans (120×12). Les anciens Mexicains se conformèrent évidemment au système des Perses ; ils conservaient l'année indéterminée, jusqu'à ce que les heures excédantes formassent une demi-lunaison, et ils intercalaient en conséquence 13 jours dans toutes les *ligatures* ou cycles mineurs de 52 ans. Cette manière de comprendre les jours intercalaires, s'écarte de celle de Gama, en ce que ce dernier n'admet qu'une intercalation de douze jours et demi.

Orozco y Berra soutient également qu'il existait une méthode d'intercalation dans le système du calendrier mexicain ;

mais il se demande si l'intercalation était d'un jour tous les quatre ans, ou de 13 jours à la fin de la période de 52 ans. Les deux manières aboutissent, en somme, au même résultat. La méthode d'intercalation d'un jour, tous les quatre ans, semble avoir été la plus ancienne en usage chez les Aztèques. Celle expliquée par Gama, consistait à intercaler, non pas vingt-six jours dans un cycle majeur, mais vingt-cinq : douze jours et demi à la fin de chaque *ligature*, ou treize jours à la fin d'un cycle mineur et douze au terme de la période suivante de 52 ans. Cette méthode, adoptée sans aucun doute à la suite de très minutieuses observations, fut un grand pas fait vers la connaissance exacte du temps. La réforme la plus considérable du calendrier Aztèque est toutefois celle rapportée par Humboldt dans le passage suivant (1) :

« En examinant, à Rome, le Codex Borgiano de Veletri, j'ai retrouvé le curieux passage duquel Fabrega (2) déduit que les Mexicains connaissaient la durée vraie de l'année tropicale. On y rencontre, comptés en quatre pages, 20 cycles de 52 ans, soit 1040 années ; on remarque à la fin de cette vaste période que le signe *tochtli* précède immédiatement, dans les hiéroglyphes des jours, celui de *cozcacuauhtli*, de façon que les sept signes de l'eau, du chien, du singe, du *malinalli*, du roseau, du tigre et de l'aigle sont supprimés. Le P. Fabrega suppose, dans son commentaire manuscrit, que cette omission se rapporte à une réforme périodique de l'intercalation julienne, car la suppression de huit jours, à la fin d'une période de 1040 années, convertit, par une méthode ingénieuse, une année de 365 j. 25 en une autre de 365 j. 243, dont la durée n'excède celle de l'année vraie, suivant les tables de M. Delambre, que de 0 j. 0010, soit 1'26". Quand on a eu l'occasion d'examiner un grand nombre de peintures hiéroglyphiques des Mexicains et que l'on connaît le soin extrême apporté à leur exécution jusque dans les moindres détails, on ne peut admettre que l'omission de huit termes dans une série périodique soit due purement au hasard. L'observation du P. Fabrega mérite d'être consignée ici, non pas qu'il soit probable qu'une nation applique effective-

(1) *Vues des Cordillères*, II, 81.
(2) *Codex Borgiano*, fol. 48-63 — Fabrega, MS. fol. K, p. 7.

ment une réforme à son calendrier après de vastes périodes de 1040 ans, mais parce que le manuscrit de Veletri semble démontrer que son auteur a eu connaissance de la durée vraie de l'année. Si, quand les Espagnols arrivèrent au Mexique, il existait une intercalation de 25 jours en 104 ans, il est à supposer que cette intercalation plus parfaite avait été précédée de celle de 13 jours en 52 ans ; le souvenir de cette ancienne méthode a dû se conserver, et peut-être le prêtre mexicain qui a composé le rituel du Musée Borgiano a-t-il voulu indiquer dans son livre un artifice de calcul propre à rectifier l'ancien calendrier, en retranchant sept jours de la grande période de 20 cycles. On ne pourra juger du bien fondé de cette opinion qu'après avoir consulté un plus grand nombre de peintures, tant en Amérique qu'en Europe ; car, je ne cesserai de le répéter, tout ce que nous avons appris jusqu'ici de l'ancien état du nouveau continent n'est rien en comparaison de ce qu'on découvrira un jour, si l'on parvient à réunir les documents dispersés dans les deux mondes et qui ont survécu à des siècles d'ignorance et de barbarie. »

Après avoir mentionné ce passage, Orozco y Berra fait remarquer que Humboldt ne croyait pas ses propres yeux et niait l'évidence, puisqu'il préférait rester dans le doute que de concéder à un peuple réputé sauvage la supériorité sur les nations civilisées dans une difficile question d'observation astronomique. Au moyen de l'intercalation de 13 jours dans chaque cycle de 52 ans, les Aztèques étaient au niveau de la correction julienne, en donnant à l'année la valeur moyenne de 365 j. 25. Cela était conforme à leurs éléments numériques. En voici la preuve : si l'on multiplie les 13 jours par 24, on obtient 312 heures qui, divisées par les 52 années du cycle donnent 6 heures par année, ou un jour tous les quatre ans. Dans ce comput, le grand cycle de 1040, égal à 20 cycles de 52 ans, concorde avec le calendrier primitif, *tonalamatl*, de 260, puisque $260 \times 4 = 1040$; les jours intercalaires, pendant ce grand espace de temps, sont aussi de $260 = 13 \times 20$. En constatant que les anciens Mexicains ont partagé en 18 mois l'année de 360 jours, Humboldt disait que cette division est devenue la base d'un système dont on ne trouve aucun vestige dans l'ancien

monde; c'est là une erreur, mais il se rapprochait de la vérité en ajoutant que, si même les Aztèques n'avaient pas connu l'excès de la durée d'une révolution du soleil sur 365 jours, le commencement de leur année aurait passé à peu près en 1460 ans par toutes les saisons ou par tous les points de l'écliptique. Les écrivains du temps de la conquête affirment tous qu'à cette époque le calendrier des Européens coïncidait presque avec le calendrier aztèque : le calcul exact des éclipses du soleil, marquées dans les annales mexicaines, a même rendu probable, dit encore Humboldt, que la différence observée entre ces deux calendriers provenait exclusivement de ce que le nôtre n'avait pas subi encore la correction grégorienne. Semblable probabilité n'existe plus aujourd'hui; mais il est incontestable que le calendrier grégorien, par la combinaison des jours de la semaine, des années bissextiles et de la fête de Pâques mobile, allie la simplicité à l'exactitude. Il n'est pas inutile dès lors d'en rappeler la genèse, et de faire voir en même temps comment il diffère du comput aztèque.

Le calendrier romain en était arrivé à une extrême confusion; pour y remettre de l'ordre, Jules César fit venir d'Alexandrie l'astronome Sosigène qui, donnant à l'année tropicale la valeur moyenne de 365 j. 25, décida que toutes les années seraient égales et de 365 jours, et que, pour recouvrer les six heures excédantes, il serait compté une année de 366 jours tous les quatre ans ; ce jour complémentaire devait s'ajouter au mois de février et s'intercaler entre le 24 et le 25 de ce mois. Dans ce compte le 24 s'appelait *sexto calendas*, et pour ne pas changer l'ordre le nouveau jour intercalaire prit le nom de *bis-sexto calendas*, d'où dérive celui de bissextile désignant toute année de 366 jours. On donne à cette réforme le nom de *réforme julienne* et celui de *calendrier julien* au calendrier émané d'elle : elle commença à être mise en pratique en l'an 44 avant J. C.

Le concile de Nicée, tenu en l'an 325 de l'ère chrétienne, fixa la fête de Pâques au moyen d'une règle qui supposait que l'équinoxe de printemps tomberait toujours le 21 mars. Mais comme la valeur donnée à l'année julienne était de 365 j. 25, tandis que la valeur réelle est de 365 j. 242264, il en résultait que la première surpassait la seconde de 14'8";

de sorte qu'après quatre ans, l'équinoxe n'arrivait pas à la même heure, mais beaucoup plus tôt : 0 j. 030944, ou 44'34". Cette différence, s'accumulant avec les années, fit rétrograder l'équinoxe du 21 mars au 20, puis au 19, etc., de façon qu'en 1582, c'est à dire 1257 ans après le concile de Nicée, la différence s'élevait à 9 j. 724 et que l'équinoxe tombait le 11 au lieu du 21 mars. Pour obvier à cet inconvénient, le pape Grégoire XIII introduisit dans le calendrier une nouvelle réforme, connue sous le nom de *réforme grégorienne*. Il fit tout d'abord disparaître la différence des jours, en décidant que le lendemain du 4 octobre 1582 ne serait pas compté comme cinq, mais comme quinze octobre, et pour prévenir le retour de l'ancienne confusion, il établit des règles plus exactes dans le compte des années bissextiles. Par ces détails on reconnaît que les calculs relatifs au calendrier Aztèque ne peuvent se rapporter qu'à la réforme julienne. Dès lors, rien n'est plus simple que d'établir une concordance parfaite entre l'ère chrétienne et le calendrier Aztèque. Plusieurs anciens auteurs espagnols l'ont tenté, quelques-uns d'entre eux avec une rare ingéniosité et non sans succès. Seulement, leur point de départ étant erroné, les résultats sont restés défectueux. Orozco y Berra, mieux inspiré, est parvenu, au moyen d'une inflexible logique, à serrer la vérité de près. Les objections qu'on fera à son système ne pourront, je crois, atteindre que les détails; ses conclusions n'en seront guère modifiées. Le but de ce travail est d'y attirer spécialement l'attention. Personne, en effet, ne niera la sérieuse importance du problème, maintenant surtout que les études américanistes ont été érigées en science et que les recherches consciencieuses et régulières, les découvertes nouvelles et multiples, font poindre l'aurore d'une histoire ancienne complète de la Nouvelle Espagne, dont il sera très intéressant de relever les relations synchroniques.

Les observations qui précèdent, si courtes et si incomplètes soient-elles, démontreront, une fois de plus, en tout cas, que les Aztèques avaient des connaissances astronomiques, cosmographiques, chronologiques, étendues, variées et exactes. La pierre connue sous le nom de Calendrier Aztèque, témoigne en outre, à nouveau, de leur génie et de leur goût artistiques. On ne contestera donc plus, il faut

l'espérer, que l'état social des aborigènes du Mexique, qui divisaient si parfaitement le temps et organisaient si intelligemment leur existence, ne mérite d'être minutieusement connu. Un peuple qui possédait un calendrier entièrement conforme au mouvement des astres et qui gravait ses fastes sur les monuments publics était évidemment parvenu à un haut et précoce degré de civilisation.

ANATOLE BAMPS.

La situation géographique d'Anzan.

La situation d'Anzan est une question si étroitement liée à celle de la nationalité de Cyrus, discutée autrefois dans cette Revue, que l'on aurait le droit de s'attendre à ce qu'elle fût entièrement résolue. J'aurais communiqué déjà les données relations à ce sujet, trouvées dans les inscriptions cunéiformes, si le temps ne m'avait manqué. Je le regrette d'autant plus que des auteurs allemands qui ne sont pas assyriologues se sont mépris dans cette matière. Je vais tâcher de réparer maintenant mon silence.

Le passage le plus ancien où l'on parle d'Anzan se trouve dans une inscription de Gudea (désignée par B chez Amiaud) découverte à Tel-loh, et dont la date peut être fixée provisoirement environ 4000 ans av. J. Chr. Le roi y dit (Col. 6. l. 65) — d'après la traduction d'Amiaud — : « J'ai détruit avec des armes la ville d'Ansan du pays d'Elam », le nom d'Elam étant rendu par Numma, l'équivalent bien connu du sémitique. Elamu ou Elamté.

A cette époque reculée Ansan était donc une ville dans le pays appelé Numma ou Elam, c'est-à-dire sur les plateaux de la Susiane à l'est de Babylone. Ansan était assez rapprochée de cette dernière ville pour que les rois de la Chaldée méridionale lui fissent la guerre, quoique, au temps de Kudur-Mabug (? 2380 av. J. Chr.), nous trouvions que le district élamite attenant à la Babylonie était appelé Yavutbal. Yavutbal est probablement le Yatbur de Sargon. D'après nos autorités les plus anciennes donc Ansan était une ville de l'Elam ; ce nom n'était pas encore devenu synonyme de celui du pays d'Elam lui-même.

2. Notre seconde autorité est celle d'une vieille tablette géographique de Babylone, publiée dans W. A. J. IV, 39. Ici nous avons une liste de noms géographiques tous pourvus du suffixe accadien *Ki* « endroit », de sorte qu'à l'aide

de cette liste seule, nous ne pouvons jamais dire s'il est question d'une ville ou d'un pays.

Dans la première colonne (l. 13-19) nous lisons « Magan (-*Ki*), Melukhkha (-*Ki*), Urdhu (-*Ki*), Ansạn (-*Ki*), Markhasi (-*Ki*), Khamar (-*Ki*), Num (-*Ki*) ». Magan est la presqu'île sinaïtique, Melukhkha est le désert au-delà de Wadi El-Arish, comme M. Delattre l'a montré récemment; Urdhu est l'Arménie, comme je l'ai montré dans mon mémoire sur les inscriptions vanniques (p. 392); Khamar enfin est probablement la tribu araméenne des Khamarans que Tiglath-Pileser II, Sargon et Sennachérib nous montrent campant au sud-est de la Babylonie. Les Markhasi étaient une autre tribu nomade qui semble avoir séjourné plus au nord (voir W. A. J. II, 50.66.) Etant donné que les noms au milieu desquels nous trouvons Ansan sont des noms de pays et non de villes, nous devons en conclure qu'Ansan lui-même représente un pays appelé du nom de l'antique cité d'Ansan. Ce pays n'en est pas moins distingué de Num (ou Numma) et sa place entre Urdhu et Markhasi indique peut-être qu'il était plus au nord, autant qu'il fallait, à l'ouest de Suse.

3. Après cette tablette vient, dans l'ordre du temps, une tablette qui explique des mots et des phrases obscurs de certains textes astrologiques. Elle est postérieure à la liste géographique; mais, quoique nous en ayons seulement une copie assyrienne, celle-ci reproduit un original babylonien qui remonte à 1000 av. J. C. Ici (l. 18) on nous dit que Ansan (-*Ki*) était l'équivalent du sémitique Elamti (1). En assyrien, Elamti ou Elamu signifiait « le pays élevé », comme M. H. Rawlinson l'a montré le premier et était la traduction sémitique de l'accadien Numma. Il comprenait cependant plus que le pays de Numma, puisque d'après G. Smith, le nom du pays de Yavutbal est aussi expliqué par « Elam ». Dans la transcription babylonienne de l'inscription de Behistun Elammat et Numma désignent tout

(1) M. Delattre dit à propos de ce passage, cette chose étrange : « On n'affirme pas, comme le prétend M. Sayce, qu'Anzan (*sic*) soit la même chose qu'Elamtu; on y met simplement l'un en face de l'autre ». Ceci montre une complète ignorance de la vraie nature de la tablette.— Dans le texte publié, la première syllabe du nom est écrite erronément *as* au lieu de *an*.

le district montagneux situé à l'est de la Babylonie et dont la capitale était Suse.

4. Nous avons à nous occuper maintenant d'un passage des annales de Sennachérib (Taylor Cylinder V. 25-39, mémorial Tablet 44-46), où il dit : « Lui, l'Elamite (Elamû), dont j'avais pris et ruiné les villes dans le cours de mon expédition précédente contre Elam (Numma-Ki), son cœur n'était point intelligent. Le présent des Babyloniens, il l'accepta d'eux et il réunit son armée et son camp, et il prépara des chars et des chariots ; il attacha des chevaux et des mulets à son joug. Les contrées de Parsuas, Anzan, Pasiru et Ellipi, les tribus de Yazil, de Lakipri et de Kharzuna, les villes de Dummuqu, Sulà et Samsamna, le fils de Merodach-Baladan, les pays de la maison d'Adin, la maison d'Amukkan, la maison de Sillan et la maison de Sâla, les villes de Larrak et de Lakhiru, les tribus de Pekod, Gambul; Khalat, Ruhua, Ubul, Malakh, Rapiqu, Khindaru et Damunu, — une grande réunion se réunit autour de lui ». Le mémorial Tablet donne la même liste plus brièvement comme suit : « derrière le roi d'Elam (*Elamti*), les pays de Parsuas, Anzan et Ellipi, tout le pays de Kaldi et tous les Araméens, — une grande réunion se réunit à lui, ainsi que le roi de Babylone ». Le roi d'Elam nous est montré ici comme réunissant des forces de son propre royaume avec celle de ses alliés, et puisque le nom d'Elam lui-même fait défaut dans l'énumération, il est évident qu'il y est remplacé par l'un ou l'autre synonyme.

Mais Ellipi est le pays connu plus tard sous le nom de Médie, au nord de la Susiane ; quant aux tribus et les localités nommées après Ellipi, elles appartiennent à la Babylonie ; donc l'Elam doit comprendre les pays de Parsuas et d'Anzan ou bien être identique avec l'un d'eux. Le Prof. Schrader a montré que Parsuas ne peut être la Perse, puisque celle-ci est appelée Parsu dans les inscriptions des Achéménides. Ce ne peut-être non plus le Parsuas situé sur les bords méridionaux du lac Urumiyeh ; ce lieu étant trop au nord. Il semblerait donc probable que le Parsuas avec l'Anzan constituait le pays d'Elam. Les forces qui se rassemblèrent derrière le roi élamite et qui sont décrites avec lui doivent nécessairement avoir compris ses propres sujets, les habitants de l'Elam.

5. A Mal-Amir, le roi Takhkhi-khi-Kutur, l'Amardien, parle de Dipti, le dieu suprême qui lui a donné le (pays d')Anzan. (Voir mon mémoire sur les inscriptions de Mal-Amir, dans les actes du congrès des Orientalistes à Leyde). Takhkhi-khi-kutur était roi de Khapirti ou Apirti, la plaine appelée aujourd'hui Mal-Amir et qui confine à la Susiane. Sutruk-nakhkhunte de Susiane (710 av. J. C.) raconte qu'il a eu affaire avec la ville de Khapirti et Takhkhi-khi-kutur à son tour prétend avoir conquis Anzan.

6. Les rois indigènes de la Susiane ou Elam racontent formellement que le nom du pays auquel ils commandaient était Anzan. Le titre stéréotypé qu'ils prennent est Anin Susinak gik libak gik Sunkik D. P. Anzan Anin Susinak napiruri. « Le roi susien, le prince puissant, le prince impérial d'Anzan, le roi susien, le divin » (1). Les mots signifient littéralemeut « roi de l'empire d'Anzan », et le mot Anzan est précédé du préfixe déterminatif de pays. Comme le titre se trouve non-seulement dans les inscriptions de Suse, mais aussi sur les briques déterrées à Bushire, il est évident que l'Anzan s'étendait depuis Suse au nord jusqu'au Golfe Persique.

7. Dans le texte amardien de l'inscription de Behistun (III,5) il est fait mention du « Clan d'Anzan » (D. P. *uelmannu D. P. Anzan*) : c'est le peuple qui suivit dans sa révolte Vahyazdâta, le faux Smerdis. Le mot Anzan est précédé du préfixe déterminatif de localité. Le texte perse, qui n'était pas adressé aux indigènes d'Elam tels que les Amardiens, omet le nom propre et dit simplement « vithâpatiy ». Les Elamites seuls étaient intéressés à savoir que ce clan appartenait à leur pays. La cause pour laquelle le peuple d'Anzan défendit un prétendant qui se donnait comme le fils de Cyrus se trouve expliquée.

8. Dans les inscriptions de Cyrus et de Nabonide, où Cyrus et ses prédécesseurs sont appelés roi de la ville d'Anzan ou de l' « Ansan », Nabonide écrit *Anzan*, tandis que Cyrus préférait la forme babylonienne *Ansan*.

(1) Le vrai sens de Susinak est fourni par Assur-bani-pal qui donne le nom de Susinak à la divinité principale de Suse; ce qui ne peut signifier autre chose que « le (dieu) susien ». Voir aussi W. A. J. II. 57. 46-50.

Les faits exposés démontrent 1° que Anzan ou Ansan était primitivement le nom d'une ville qui plus tard 2° donna son nom au district et que 3° ce district correspond à la Susiane, aussi bien qu'à l'accadien Numma et à l'assyrien Elam, dans le sens le moins étendu de ces termes géographiques. Numma ou Elam renfermait proprement tout le pays montagneux à l'est de la Babylonie, mais l'usage restreignit le nom à la région gouvernée par les rois de Suse. Il est possible même qu'Anzan fût l'ancienne capitale supplantée plus tard par Susun ou Susa.

A. H. Sayce.

Scènes de la Vie Tartare au Moyen-Age.

(Suite.)

RÈGNE DE TCHANG TZONG.

Le quatrième mois, Tchang tzong dit aux grands : « il a été porté un édit disant : publiez d'abord un édit abolissant les impôts non nécessaires, diminuez les dépenses superflues, destituez les fonctionnaires incapables, terminez les nombreuses affaires accumulées dans les prisons. Faites donc promptement ces quatre choses. »

Le cinquième mois, Tchang tzong fit sortir de son palais 183 femmes attachées à la cour et leur rendit la liberté. Les magistrats de justice présentèrent au roi cette supplique : « la ville de Hao tcheou est dépourvue de vivres; le peuple manquant d'aliments, n'a point encore payé les impôts. » Le roi fit aussitôt remise de cet impôt et dit aux aux magistrats du Hou pou : « vendez aux pauvres tout ce qui avait été préparé à titre de solde des fonctionnaires de tous rangs pour l'hiver. Quand l'automne sera venu; on aura facilement une grande quantité à un prix raisonnable. De cette manière on rendra service aux grands et aux petits. »

Le huitième mois, Tchang tzong dit à ses ministres : « je pense qu'il faut faire rester longtemps les fonctionnaires dans la fonction qu'on leur a donnée. Si aujourd'hui on doit statuer sur les rites et demain sur les travaux publics, bien que l'on ait des vertus variées, il y aura peu d'hommes doués d'une vraie intelligence de toutes ces affaires. » A ces paroles les ministres répondirent : « si les hommes d'une capacité ordinaire sont laissés longtemps dans une même fonction, mûris dans ces occupations, ils y gagneront finalement une compétence certaine. »

Le neuvième mois, Tchang tzong dit aux membres du tribunal Shang shou seng : « l'an passé les grains des deux provinces de Santong et de Hupe ont totalement péri. Si on lève maintenant les impôts d'argent et de céréales, le peuple ne pourra pas vivre. On doit donc les percevoir

en tenant compte de l'année et de la quantité de grain obtenue » (et ne pas lever ceux de l'année de disette).

Le dixième mois, le roi envoya un de ses officiers dire aux grands attachés à la personne des princes : « j'ai cru bon de mettre tous les princes à la tête des provinces extérieures. Quand ils ont réglé les affaires du gouvernement de leur ressort, ils peuvent se reposer à leur gré et ne plus travailler. Je crains seulement qu'en faisant avancer ou rétrograder (les fonctionnaires), ils violent les principes de justice. C'est pourquoi on vous a mis à leur côté. Si, par vos avertissements, lorsqu'ils veulent faire mal, et vos exhortations au bien, ils ne faillissent en rien et que, leur mission remplie, ils ne transgressent pas la loi dans leurs festins et la boisson, il n'arrivera aucun événement fâcheux. A ce que j'apprends, vous vous occupez avec un soin extrême de vos fonctions, mais tous vous vous préoccupez, chez tous les princes, de choses infimes, sans importance au point de vue de la justice. Est-ce là votre devoir d'aide et de conseiller? Réfléchissant aux devoirs qui vous sont imposés, vous ne devez jamais vous écarter, dans vos actions, de la loi du juste milieu. Expliquez ma pensée à tous les princes. »

La quatrième année Ming tchang (1193), les membres du tribunal Shang shou seng présentèrent au roi un placet demandant de nommer le Tzoui kouan de Tai sing fou, Ou te sio, à la place de Tchou tsze du tribunal des rites. Tchang tzong leur répondit : « je vous ai dit que je voulais qu'on laissât les magistrats en une même charge pendant un temps notable. Si je place quelqu'un à la cour Tai lisze, puisque je le fais membre de la cour Houpou, et peu après je l'envoie au tribunal des rites, pourra-t-il jamais acquérir les qualités voulues? Celui qui est resté longtemps en une même fonction, fut-il même un homme médiocre, est supérieur à un magistrat nouveau. Il sait en effet bien conduire une affaire qui s'est faite déjà une fois. Désormais on ne doit plus changer de place légèrement. »

Un magistrat de la résidence de l'est, nommé Tchang sheng, ayant présenté un faucon, le roi lui envoya dire : « ce que vous avez commis n'est pas faute légère ; alors que vous ne faites rien savoir de ce qui concerne le bien ou le mal du peuple, la bonne ou la mauvaise conduite des magistrats, vous m'envoyez en présent un faucon. Votre manière d'agir est mauvaise. Désormais ne m'envoyez plus semblable chose. »

Le troisième mois, le Ti sing sze étant allé inspecter toutes les pro-

vinces, vint à la rencontre du roi. Tchang tzong lui demanda en détails tout ce qu'il avait vu dans son inspection et dit : « si je vous mets en fonction, c'est pour procurer le bien-être au peuple. Si depuis cinq ans le mérite et la bonne réputation ne se sont manifestés en personne, c'est que vous, magistrats, vous avez manqué de zèle quant aux devoirs de votre profession. S'occupant de choses insignifiantes, les magistrats des villes n'ont point rempli leurs obligations avec crainte et vigilance. Cependant, les céréales ayant manqué toute l'année au San tong, il faut en distribuer au peuple. C'est parce que vous n'avez pas bien rempli votre charge que les choses sont en cet état. Pensez bien maintenant à réparer le mal que vous avez fait. »

Le quatrième mois, les mandarins présentèrent trois fois une supplique donnant au roi des titres d'honneur. Tchang tzong leur répondit : « nos ancêtres, les anciens rois et princes, acceptant des titres d'honneur, recevaient ces noms en raison de leurs vertus. Depuis plusieurs années les vivres ont manqué au peuple qui a du se disperser et fuir de tous côtés. Je dois donc me conduire ici avec réserve et crainte, et je ne puis accepter des titres glorieux sans aucun mérite. » Et il refusa. Tchang tzong voulait, pour éviter la grande chaleur, aller au palais de King ming. Un magistrat, nommé Tong sze tzong, le reprit et lui dit : « que par ce voyage les hommes aient à souffrir et que les richesses s'épuisent, c'est peu de chose encore ; mais les bouleversements sont des choses funestes et bien graves. Lorsque les saints doivent se mouvoir c'est en imitant le ciel et la terre et en suivant la voie droite. En sorte que s'ils se meuvent dix mille fois, il retrouve dix mille fois la stabilité. Comme la paix n'est pas encore assurée sur les frontières, on ne peut prévoir sûrement les défections et changements qui peuvent s'y produire. Les tribus Bilikou, Boowa, hostiles et avides, sont encore fortes et vaillantes. Aussi l'on doit y penser sérieusement. Bien que le roi ait demandé l'avis de ses aides-de-camp (et reçu une réponse conforme à son projet) d'accord en apparence, ils ont simplement répondu qu'un grand empire n'avait rien à craindre de cela, et ainsi ils ne vous ont pas conseillé de ne point partir. La résidence du centre est belle et agréable. Les jardins et les parcs, au dedans et au dehors, sont en état de recréer l'esprit du roi. Non loin l'on trouve les animaux sauvages des montagnes et des fleuves. Cela suffit pour exercer et éprouver les soldats. On peut s'y faire suivre de mille chars et de dix mille cavaliers, et aller près de

la frontière, y camper dans l'herbe, et dormir dans la rosée. Pourquoi aller, en portant ses gardes au loin, se créer des regrets incalculables. » Mais le roi n'écouta point cet avertissement et répondit qu'il voulait partir. Tong sze tzong alors lui présenta une nouvelle supplique ainsi conçue : « cette année, à la suite de la sécheresse et des inondations, le roi a publié une proclamation dans laquelle, s'accusant lui-même, il demandait de bons conseils, faisait remise des impôts non nécessaires et imposait un frein aux dépenses inutiles; le peuple s'en était fortement réjoui. Si, au printemps, époque des travaux de la campagne, on envoie les magistrats, ils feront mettre en ordre et orner les lieux par où le roi passe et ce n'est point là ce qui presse. Loin de là, cette année aucune province n'a récolté des céréales. Les peuples de ces contrées ont dû dépenser beaucoup d'argent et de force à entretenir les chevaux de l'état, à creuser les fossés, après avoir porté la cuirasse. Les gens qui ont quitté le pays et se sont dispersés en différents endroits ne sont pas encore revenus; le prix des blés n'est pas élevé. Si le roi va dans ces pays avec toute sa suite, le prix du blé haussera certainement. Chaque jour il y aura là des milliers de bouches pour manger le grain que l'on achètera par dixième de setier à la balance. Précédemment dans la province de la résidence du nord les gens venaient vendre du blé; maintenant que le prix s'est élevé, ils ne viennent plus au temps voulu. Le peuple affamé recommencera les troubles des autres années, tuant les chevaux des Taï wei, volant les melons des Taifous et se répandant en plaintes amères. Il est dit au Shou king; il faut toujours être instruit des pensées du peuple. Il est difficile de contenir les petites gens. Or, cela ne se fait point. Les Bilik'ou, Boowa ont, par leurs artifices, attirés à eux les deux tribus qui, depuis dix et vingt ans, gardaient nos frontières. Il faut tenir compte des troubles qui s'élèvent sur ces frontières. S'il part dans une semblable imprévoyance, le saint lui-même peut se mouvoir dix mille fois mais il ne retrouvera pas dix mille fois la stabilité. L'étoile Taipe s'est montrée un jour; la terre a tremblé près de la résidence du nord; dans ces régions même un nuage rougeâtre est venu répandre un éclat aussitôt disparu; le ciel nous montre des présages significatifs. Ils disent en instruisant notre saint roi qu'il renouvelle sa vertu et calme les troubles. En outre les anciens nous avertissent d'éviter, en pareilles circonstances, les voyages de plaisir. Cherchons des exemples : dans les temps éloignés, les Tcheous et les

Tchins; dans les temps rapprochés, les Tangs, les Suis et les rois du Tailiao en faisant des parties d'agrément de ce genre, ont été cause de grands troubles. Peut-on ne pas craindre et redouter devant de pareils exemples? » Le roi se rendit à ces avertissements et dit devant ses lieutenants et les grands de la cour : « je voulais aller faire une reconnaissance dans les régions du nord et point autre chose; ma pensée était d'éviter la grande chaleur. Mes moniteurs m'ayant dit que les céréales étaient rares partout, je l'ai appris alors et ne le savais point auparavant. Puis-je donc, pour me rafraichir pendant la grande chaleur, grever le peuple? » Et cela dit, il abandonna le projet de départ. Le roi Tchang tzong fit distribuer du blé au peuple de Ho tcheou, qui souffrait dela faim et à cette occasion publia un édit portant : « lorsque les gens de Niu tchi auront passé leurs examens littéraires et obtenu le grade de docteur, ayez bien soin qu'on les exerce au tir et au maniement des armes. S'ils ont les qualités voulues, qu'on les emploie aux premiers rangs. »

Le cinquième mois, les grands insistèrent pour pouvoir donner des titres d'honneur au roi, mais il se refusa de nouveau à les accepter. Il lança une proclamation accordant rémission de toutes les peines en dessous de la bastonnade et abaissant d'un degré toutes celles en dessous des travaux forcés. Jia kou tching tchen, ayant terminé la rédaction des vraies coutumes, les présenta au roi. Celui-ci se rendit à la salle Sin tcheng tien, revêtu des habits de cérémonie et les reçut debout au pied du trône.

Le neuvième mois, Tchang tzong dit aux membres du Shang shou seng yamen : « depuis la vingt-neuvième année Taiting, conformément aux désirs des grands et du peuple, aux besoins de l'état et du palais, on a fait tout ce qui était requis pour les frontières et les passes. A ceux qui ont achevé ces ouvrages donnez des fonctions convenables, et des récompenses à ceux qui ont rendu des services aux magistrats et au peuple. »

Le onzième mois, Tchang tzong porta cet édit : « que l'on tienne un régistre dans lequel on inscrive le nom personnel et de famille de tous les fonctionnaires qui ont subi une peine à cause de leur avidité, de leur cruauté, ou de leur incapacité; comme aussi de ceux qui ont été avancés en rang pour leur désintéressement, leur humanité ou leurs capacités et qu'on les affiche à la cour du chef-lieu, du fou, du tcheou

ou du hien où ils résident. Qu'en lisant ces listes les bons soient encouragés et les méchants se corrigent. »

Le cinquième mois, les officiers attachés à la personne de son oncle, le K'ou wang, Yong tzong, représentèrent au roi que le quatrième fils de ce prince, Alihôman, tenait des discours dangereux. Le roi envoya Sun ji keng, song tcheng du tribunal des censeurs, pour s'informer si cela était vrai, et l'on en constata la vérité. Takou, l'un des serviteurs de Yong tzong vint dénoncer ce prince et dit : « mon maitre a dit à une femme nommée Soui hioei : quand je serai fils du ciel je ferai ton fils prince aîné et toi femme de l'empereur. » Tchang tzong ayant donc appris que ces propos avaient été réellement tenus, envoya le président du tribunal des rites, Wang wei et le conseil de la cour militaire, Ougou loun, prendre de nouveaux renseignements; puis il dit à ses ministres : « Kou wang, en parlant ainsi, a commis une grave faute. Sa conduite diffère cependant de celle de Yong tao. » A ces mots un grand du nom de Matchi répondit : « bien que la conduite de ces deux princes soit différente, cependant l'acte d'un sujet qui agit comme s'il n'y avait pas de roi pour lui, est certainement tout aussi coupable. » Le roi reprit : « pourquoi Yong tzong a-t-il parlé ainsi? » Le ministre Jian kou tching tchen répondit : « il a ainsi manifesté ce qui était au fond de son cœur. » Là-dessus Tchang tzong fit expliquer à tous les fonctionnaires le crime de Yong tzong, en leur intimant l'ordre de lui indiquer leur opinion à ce sujet; les magistrats en dessous du cinquième rang, par écrit; ceux au dessus du quatrième, de vive voix dans une audience. Tous répondirent que le coupable devait être traité avec toute la sévérité de la loi. Sur quoi Tchang tzong condamna à mort et fit exécuter Yong tzong, et tua ses deux fils de sa main. A cette occasion le roi changea le nom des années de Meng tchang en Tcheng an et annonça ce changement par un édit.

La première année Tcheng an (1196), le deuxième mois, le roi adressa au Shang shou seng yamen un ordre portant : « bien que l'on soumette à ma décision les cas de peine capitale, je crains cependant qu'il n'y ait encore parmi eux des cas douteux et des châtiments immérités. Magistrats examinez à nouveau tous les criminels condamnés à mort et faites moi soigneusement un rapport sur tous les cas. La vie d'un homme est une chose éminemment précieuse; on ne peut la traiter avec légèreté. »

Le sixième mois, comme le blé était rare, Tchang tzong prit des

magasins royaux 100,000 mesures de grain et les vendit à bas prix. Dans la maison d'un certain Litong, à Ping chin hien, un vers à soie avait produit par lui-même un morceau d'étoffe de soie brodé de fleurs au fil d'or. Cette soie était longue de 7 pieds 3 demi-pouces et large de 4 pieds, 18 demi-pouces.

La deuxième année Tcheng an (1197), le cinquième mois, le roi Tchang tzong réunit les magistrats et leur remit un édit en leur disant : « maintenant l'administration de l'état est en très mauvais état. Les fonctionnaires sont négligents et paresseux. Sans souci d'aucune affaire, ils apprennent de jour en jour de nouvelles pratiques répréhensibles. Les fonctionnaires ne pensent qu'à se reposer et à se faire bien venir de leurs administrés. Dans de semblables conjonctures, sur qui l'état peut-il se reposer? »

Le jour du coq jaune, à l'occasion de la naissance d'un fils, le roi publia une proclamation accordant remise de la peine de mort et ordonnant la mise en liberté de tout coupable condamné à une peine moindre que les travaux forcés pour l'état.

La quatrième anné Tcheng an (1199), le cinquième mois, un grand nommé Tchensai présenta au roi un rapport traitant de quatre affaires à la fois, savoir : 1° que le peuple des frontières souffrait cruellement des incursions et des déprédations des brigands, 2° que les gens de la campagne, les agriculteurs avaient grande misère par suite de la grande consommation de grain que faisaient les troupes, 3° que parce qu'on use d'égards envers ceux qui ont été reconnus innocents après une longue instruction, on relache tout le monde, même les coupables. 4° que les magistrats chargés de faire les enquêtes n'en reçoivent que que plus de présents ; qu'aucune faveur n'atteint les fonctionnaires placés aux frontières et que par suite des injustices qui se commettent, les sécheresses et les inondations accablent les populations. Le roi lui donna entièrement raison. La sécheresse continuant et la pluie ne tombant plus du tout, le roi alla au Grand temple demander de la pluie ; aussitôt il plut en abondance. Aussi le roi dit aux magistrats judiciaires : « C'est que j'ai fait offrir un sacrifice aux esprits protecteurs, dans le Grand temple pour obtenir qu'il plût. » Comme par la suite il pleuvait constamment dans le pays de Tai sing hien, Tchang tzong ordonna aux magistrats de justice d'aller demander aux esprits la cessation de la pluie.

Le dixième mois, le roi publia un édit instituant dans chacun des chefs-lieux, fous, tcheous et hiens une cour appelée Pou tchi youen qui devrait chaque année, au dixième et au quatrième mois, servir aux pauvres du riz chaud.

La cinquième année Tcheng an (1200), le dernier mois, il porta un décret par lequel il changeait le titre de l'année suivante et l'appelait Tai ho.

La seconde année Tai ho (1202), le neuvième mois, le roi Tchang tzong ayant donné mission à Wan yan tang et à d'autres d'aller porter ses félicitations à l'empereur Song à l'occasion de l'anniversaire de sa naissance, il leur donna ces instructions : « une paix parfaite règne entre les deux empires. N'allez pas, en contestant pour des choses insignifiantes, risquer de compromettre notre puissance. » Ayant vu un phénix près de la montagne Kou san, au pays de Ou nan hien, le roi adressa un édit à tous les fonctionnaires du dedans et du dehors.

La troisième année Tai ho (1203), le quatrième mois, Tchang tzong dit au Tien jian sze : « lorsque les magistrats sortis des charges viennent au palais, il est très difficile aux vieillards de les accompagner. Qu'ils s'appuient sur une canne et se fassent aider de leurs serviteurs. »

La quatrième année Tai ho (1204), le premier mois du printemps, le prince de Corée Wang siao mourut et Wang ing son fils lui succédant, envoya annoncer son deuil à la cour d'Aisin.

Le deuxième mois, le roi Tchang tzong sacrifia pour la première fois aux trois *Hoang*, aux cinq *Ti*, et aux quatre *Wangs* (1).

Le troisième mois, le jour du lièvre rouge le soleil se couvrit de ténèbres et ne luisit pas. Un vent violent renversa un côté de la porte Hiuen yang men. A cette occasion le roi ayant ordonné de sacrifier aux anciens *Ti* et *Wangs*, les membres du Shang shou seng yamen lui présentèrent ce placet : « il a été décrété de sacrifier, une fois tous les trois ans aux trois *Hoang*, aux cinq *Ti* et aux quatre *Wangs*. Si maintenant on prescrit de sacrifier aux autres empereurs, il faut le faire à Tai k'eng de la dynastie Hia, à Tai tsia, Tai sou et Outing de la dynastie In; à Tcheng Wang, K'eng wang et Hiuen wang des Tcheou; à K'ao

(1) les trois Hoangs sont les *Hoang* du ciel, de la terre et de l'homme. Les cinq *Ti* sont: Fouhi, Shen nong, Hoang ti, Yao et Shun. Les quatre *Wangs* sont : Yu, Tcheng tang, Wen wang et Ou wang.

tzou, Wenti, Tchingti, Outi, Hiuen ti, Kouang ou, Ming ti et Jang ti des Hans; à K'ao tzou et Taitzong de la dynastie Tang, en tout à dix-sept anciens empereurs. » Tcheng tzong accueillit favorablement leur demande et fit ces sacrifices.

Le quatrième mois, la sécheresse régnant de nouveau dans l'air, le roi publia une proclamation dans laquelle il s'accusait lui-même et demandait un avis salutaire. Quittant la cour du centre il diminua la quantité de nourriture qu'il prenait habituellement; fit cesser toute musique et réduisit le nombre des chevaux de ses écuries. Il fit remise des impôts d'été et du tribut des *Tcheou* et *Hien* qui souffraient de la sécheresse. Il envoya de tous côtés faire hâter l'instruction des procès des gens retenus dans les prisons et faire enquête sur les cas de punition imméritée. Les magistrats supérieurs lui ayant présenté une supplique de pardon, le roi leur répondit par cette lettre : « c'est parce que j'ai manqué de vertu que le ciel suprême a fait paraître ce prodige. Vous magistrats aidez moi par le zèle apporté à l'accomplissement de votre devoir et conformez-vous à ma pensée. » Puis le roi s'étant rendu au désert du nord, au temple de ses ancêtres, y pria pour obtenir de la pluie, et le ciel en fit tomber.

C. de Harlez.

LES

NÉCROPOLES D'HISSARLIK ET DE TIRYNTHE.

On se rappelle les nombreuses discussions qui surgirent, surtout en Allemagne, au sujet des découvertes faites par M. Schliemann. Chaque archéologue avait son hypothèse et aussi sa solution. La situation de la Troie homérique, la géographie mythique et l'histoire non moins légendaire de l'époque homérique furent tour à tour le sujet de discussions vives et quelquefois même peu courtoises. Etudiant les monuments en eux-mêmes, quelques-uns cherchèrent à préciser la place que doivent occuper les objets découverts à Hissarlik, à Mycènes et à Tirynthe dans l'histoire générale du développement de l'art ; et ce côté de la question était certes celui qui permettait d'arriver le plus vite à des conclusions scientifiquement établies. Si maintenant l'on veut entrer dans l'étude du détail, si l'on veut rechercher la destination des divers monuments on doit nécessairement commencer par proposer des hypothèses dont l'avenir et de nouvelles découvertes pourront seuls faire reconnaître la justesse ou l'inanité. Une des dernières hypothèses, et j'ai hâte de le dire une des plus ingénieuses, est celle défendue avec tant de talent par M. le capitaine d'artillerie E. Boetticher. Celui-ci y a consacré plusieurs articles parus dans l'*Ausland* (à partir de 1883) et dans la *Zeitschrift für Museologie und Antiquitätenkunde*. Je n'ai ici par devant moi que le n° 23, 1885, de la *Zeitschrift* et les n°s 8 et 9, 1886, de l'*Ausland*. Je regrette de n'avoir pu me procurer les précédents articles ; mais les trois derniers permettent cependant de se former une idée de l'ensemble de la théorie. Pour M. Boetticher, Hissarlik et même Tirynthe, ont été ni des villes, ni des citadelles, mais des nécropoles à incinération *(Feuernekropole)*.

M. Schliemann a trouvé à Hissarlik quantité de *pithoi (dolia)* en terre cuite de proportions vraiment colossales (8 pieds de hauteur sur 5 pieds de diamètre). On s'est demandé naturellement qu'elle pouvait bien avoir été la destination de ces immenses vases de terre dont les proportions dépassent tout ce que nous connaissons d'analogue des Romains et dont les grandes jarres de l'Espagne et du Portugal peuvent à peine nous donner une idée. Ces *dolia* n'ont pu servir à renfermer des liquides, car ils sont sans glasure, ni à conserver des comestibles, car on n'en a retrouvé aucune trace. Par contre une de ces urnes contenait des débris d'un crâne humain. Ces *pithoi*, dit M. Boetticher, ont servi de chambres à incinération, dans lesquelles on déposait les défunts recouverts de leurs habits les plus précieux et de leurs bijoux : on surchauffait les vases et, après

avoir amené la combustion du cadavre, on en retirait les cendres pour les renfermer dans de petites urnes cinéraires. Je laisse de côté et le texte de Polybe (XII, 57) qui nous apprend qu'annuellement les Locriens devaient, sur l'ordre donné par l'oracle de Delphes, envoyer comme victimes deux jeunes vierges à Ilios, et les considérations sur le culte primitif du soleil à Dodone et à Delphes, qui ne peuvent avoir qu'un rapport bien éloigné avec la thèse de M. Boetticher ; mais réduisant l'hypothèse à sa partie essentielle qui consiste à considérer les *pithoi* comme des chambres à incinération, je crois que celle-ci est non seulement ingénieuse, mais encore fort soutenable ; qui sait si même elle n'est pas la seule vraie. De plus, si la grande salle peinte à fresque de Tirynthe (elle a 11 m. 80 sur 9) ne pouvait être éclairée que par la porte d'entrée, je crois qu'il est plus rationnel de la considérer comme une chambre funéraire, comme le fait M. Boetticher, que de la prendre pour une salle d'un palais hypothétique des anciens princes de Tirynthe. Les fresques devraient être étudiées à ce point de vue. L'auteur nous rappelle, à cette occasion, les monuments analogues de l'Egypte, de l'Etrurie, de Capoue, Cusmes et Canossa, et il n'a pas tort de le faire. Tout en attendant des recherches et des découvertes ultérieures pour considérer l'une ou l'autre hypothèse comme définitive, voilà donc le côté de la thèse de M. Boetticher qui me semble parfaitement admissible ; mais de là à ne considérer, avec notre auteur, Hissarlik et Tirynthe que comme de vastes nécropoles, il y a loin. Au centre de l'acropole de Mycènes on a découvert aussi des tombeaux et cependant il serait difficile de ne pas considérer la ville de la porte aux lions comme une forteresse. Me rappelant la visite que j'ai faite à Tirynthe en 1879, je ne puis me résoudre à ne pas regarder Tirynthe au moins comme un lieu de refuge, que celui-ci ait été élevé sur un rocher naturel ou un tertre artificiel, peu importe à la question actuelle. M. Boetticher me semble donner par conséquent une trop grande extension à son hypothèse, tout autant que ses contradicteurs à la leur. Certains arguments me paraissent au reste assez faibles. L'emploi simultané d'objets en or, en bronze et des instruments en pierre n'est pas du tout un indice d'une nécropole. Pareil fait se retrouve dans les anciennes civilisations mexicaines, et prouve uniquement qu'à côté d'un art industriel plus avancé on a conservé, surtout par suite de l'absence du fer, des armes primitives en pierre. De plus, les terres cuites prises pour des idoles par M. Schliemann et par ses collaborateurs, peuvent avoir été fort bien des ex-voto ; mais ces ex-voto même n'ont aucun rapport direct avec le culte des morts : ils peuvent avoir servi d'offrandes tout aussi bien à des divinités qu'aux mânes des ancêtres.

Les adversaires de M. Boetticher ont de leur côté eu le tort de

vouloir tout expliquer, de donner un nom, une destination au moindre débris de poterie qu'ils ont découvert; et ils se sont inspirés d'idées modernes en parlant d'un palais de Tirynthe voire même d'une salle de bain préhistorique ! Si l'usage du bain existait déjà à cette époque reculée, comme il est naturel de l'admettre, il semble rationnel de supposer que les hommes de Tirynthe allaient le prendre dans la mer qui n'était éloignée que d'une petite lieue de leur demeure. Les temples de Troie, rapprochés de celui de Thémis à Rhamnos, me semblent devoir être aussi abandonnés. Soyons naturels et ne supposons pas à des hommes vivant environ mil ans avant J.-C., des goûts et des idées peu propres à des populations primitives. Pour se permettre de soutenir pareilles hypothèses, il faudrait des constructions autrement bien conservées que les débris informes qui ont été mis à découvert. Dans l'état actuel de cette science des civilisations primitives qui ne vient que de naitre, on ne saurait encore arriver à aucune conclusion vraiment scientifique; tout ce que l'on peut faire c'est rechercher l'hypothèse la plus rationnelle. Or qu'y a-t-il de plus naturel que d'admettre que les populations des plaines de Troie et d'Argos, continuellement en guerre entre elles, devaient posséder, je ne dirai pas des villes, mais des lieux de refuge où elles pouvaient se défendre contre les attaques réitérées des ennemis et mettre à l'abri d'une hostile rapacité non seulement tout ce qui était nécessaire à la subsistance, tout ce qu'elles possédaient de précieux, mais aussi tout ce qui leur était cher. On peut donc soutenir avec une grande vraisemblance de vérité que ces acropoles servaient et de lieu de refuge, et de magasin et aussi de nécropole; de palais on n'en avait nul besoin, mais les morts devaient pouvoir reposer en paix et avoir une demeure à l'abri de toute violation. Hissarlik et Tirynthe me paraissent avoir été et des citadelles et des nécropoles, mais non des nécropoles uniquement. Il y a donc un grand fond de vérité dans l'hypothèse de M. Boetticher, dépourvue de ce qu'elle a de trop étendu, de trop exclusif; et ses efforts me semblent constituer une contribution importante à l'étude de la civilisation préhellenique. Je souhaiterais qu'il réunisse en un volume les divers articles qu'il a publiés sur la question en les épurant des attaques personnelles contre MM. Schliemann, Virchow, Sayce, Adler et Dörpfeld, qui les déparent. Quand donc les archéologues se convaincront-ils que le ton trop personnel des discussions ne peut que les envenimer, que les aigrir et cela au grand détriment du progrès scientifique. Pour être juste, il faut dire cependant que les adversaires de M. Boetticher l'ont attaqué avec une ténacité, j'allais dire avec une véhémence, qui n'a pas toujours été des plus courtoises.

Gand. ADOLF DE CEULENEER.

LE PREMIER CHAPITRE DE LA GENÈSE.

La *Revue théologique* d'Insbruck en rendant compte de l'explication nouvelle que j'ai donnée à ce chapitre dans le numéro 1 du *Muséon*, 1885, exprime l'opinion que les termes « il y eut soir, il y eut matin : un jour » peuvent très bien s'appliquer à une époque longue et indéterminée et pour le prouver, l'auteur de l'article rappelle *le jour de Brahma* des Indous, la Götterdämmerung opposée au Göttertag des Germains et un passage du Shou-king où l'auteur chinois parlerait d'un matin qui luirait et ne s'éteindrait pas. Il serait étonnant, ajoute-t-il, que les Hébreux n'eussent point employé d'image semblable.

Le docte critique n'a point remarqué que les exemples qu'il cite prouvent précisément le contraire de sa thèse. En effet les expressions en question prouvent par elles-mêmes que quand on veut détourner le mot *jour* de son sens naturel il faut que les mots l'indiquent clairement. Ainsi chez les Indous et les Germains il ne s'agit pas d'un jour quelconque désigné par un terme général mais d'un laps de temps très précis et bien indiqué, un jour (non point naturel) mais de Brahma, un matin (non ordinaire mais) des dieux, et les autres ont soin d'expliquer ce qu'ils entendent par là. Dans l'expression chinoise si elle est bien traduite (?) — il y a le pendant exact de ces mots d'un hymne : « O quando lucescet tuus qui nescit occasum dies ! » et dans cette exclamation il est clairement indiqué qu'il s'agit d'un jour bien extraordinaire, d'un jour où le soleil ne se couchera plus. Bien plus les termes chinois veulent aussi dire « une lumière qui ne s'éteindra plus. »

Or dans la Bible rien de semblable, aucune indication d'un jour, d'une durée extraordinaire. Au contraire, l'auteur s'exprime de la manière la plus précise et la plus catégorique comme on s'exprime quand on veut parler d'un jour naturel et un peu plus loin il rappelle au peuple qu'il doit travailler six jours de la semaine parce que Dieu a travaillé six jours. Que l'on compare les expressions et l'on jugera de leur contraste. D'un côté nous avons ceci : « il y a un jour divin qui dure des siècles » pour dire « qu'il y a une époque divine qu'on qualifie de jour et qui dure des siècles » et cette autre : « il y eut soir et il y eut matin : un jour » signifiant « il y eut une époque indéterminée sans soir ni matin ». L'une est aussi convenable que l'autre est impossible.

Des exemples cités nous concluons donc que Moïse a voulu parler d'un jour naturel et qu'en parlant comme il l'a fait, le peuple devait le comprendre ainsi.

Nous devons ajouter à ce que nous avons dit précédemment deux remarques importantes.

1°) Il est clair que Moïse n'a point divisé la création en six époques,

n'a point choisi le nombre six parce que la création avait eu en réalité six époques distinctes et caractérisées à ce point qu'il n'aurait pu la diviser autrement, puisque, comme je l'ai montré, les époques s'enchevêtrent et qu'une seule et même époque contient plusieurs créations essentiellement distinctes.

2°) Selon toute probabilité la division des jours de l'an en septaines est plus ancienne que l'auteur de notre chapitre ; Moïse l'a trouvée déjà en usage et l'a introduite dans le culte et consacrée en la rapprochant des différents actes de la création.

Il est donc clair que Moïse n'a pas fait le partage des six jours parce qu'il y avait six époques, mais au contraire il a fait de la création six parties parce qu'il avait le nombre six à y appliquer.

Cela étant comment pourrait-il en être autrement que nous ne le supposons? C'est à dire, comment aurait-il pu vouloir autre chose que d'appliquer la septaine à sa division de la création pour arriver a consacrer le septième jour au culte et au repos divins.

Aussi un philosophe distingué me faisait cette remarque qui caractérise la thèse : « ce qui arrête devant votre hypothèse, c'est la surprise que cause son extrême simplicité. » — Cela me suffit. Ajoutons toutefois que pour d'autres c'est qu'il faudrait abandonner ce que l'on a caressé jusqu'ici. Qu'on veuille bien se soumettre à cette *cruelle épreuve* et méditer sérieusement les avantages d'une explication qui répond à toutes les difficultés importantes, je ne doute pas qu'on reviendra des préventions. En tout cas, c'est la seule, je pense, qui mette de l'ensemble dans le premier chapitre de la Bible. En effet, si l'auteur fut parti des faits qui se différencient dans la création pour arriver au nombre d'époques qui en résulte, ce n'est point sept mais neuf ou dix jours qu'il eût dû compter (1). Ce qu'on lui fait dire est ceci : « Je divise les œuvres de la création à ma fantaisie en six époques, donc travaillez six jours et reposezvous le septième. » D'après moi, il dit au contraire : « Consacrez six jours de travail au souvenir des œuvres créatrices ainsi disposées d'après leur ordre général relativement à la terre, et le septième de la septaine à celui du repos divin. Entre ces deux interprétations je ne vois pas moyen de choisir ; car la seconde est aussi naturelle que l'autre est peu rationnelle.

C. de Frankenthal.

(1) 1° Création de la matière première et incubation de l'Esprit divin. 2° Création de la lumière. 3° Firmament, séparation des eaux. 4° Séparation des eaux et des terres. 5° Germination des végétaux. 6° Astres de l'empyrée. 7° Poissons et oiseaux. 8° Reptiles, quadrupèdes etc. 9° Homme. 10° Repos.

COMPTES-RENDUS

THE RIGVEDA : *The oldest literature of the Indians by* A. KAEGI. *Authorized translation with additions to the notes*, by R. ARROWSMITH, *Ph. d.* Boston, Giron and C. 1886, in-12, 198 pp.

L'éloge de l'excellent livre de M. Kaegi n'est plus à faire : tout le monde en connaît et apprécie la haute valeur. M. Arrowsmith, de son côté, en a encore augmenté le mérite par les notes qu'il a ajoutées dans sa traduction anglaise ; celle-ci, facile et élégante, laisse à peine soupçonner le travail pénible auquel le jeune savant s'est livré. Le public anglais lui saura gré du signalé service qu'il vient de lui rendre : le texte de l'ouvrage, en effet, est on ne peut plus propre à donner, sous une forme littéraire, une idée juste et complète du livre sacré et de son contenu.

Au défaut de M. Kaegi, empêché par la maladie, M. Arrowsmith s'est chargé lui-même de compléter les notes qui forment la seconde partie de l'ouvrage et qui sont destinées aux spécialistes.

Les nombreuses notes de M. Arrowsmith sont en général des indications bibliographiques. Parfois cependant, il place en regard de l'opinion de son auteur les vues divergentes d'autres savants. Ainsi, dans la note 88, il reproduit, sur le caractère général du Rig, ce jugement de M. Barth (*Religions of India*, p. XIII) : « Je reconnais dans le Véda une littérature avant tout sacerdotale, qui n'est populaire en aucun sens. Ni dans le langage, ni dans la pensée du Rig-Véda, je n'ai pu trouver ce caractère de simplicité primitive, de naïveté que tant d'autres inclinent à y trouver. » Ce jugement, partagé par Whitney (Voir *Revue de l'histoire des Religions*, sept.-oct. 1882), quoi que trop absolu, au moins dans la forme, ne tardera plus longtemps à remplacer l'ancienne opinion, née de l'enthousiasme de la première heure (Cf. mon article *La Divinité personnelle*, etc. dans MUSÉON, t. III, p. 128 et les observations de M. Barth dans son *Bulletin des Religions de l'Inde*, 1885, p. 23). M. Arrowsmith demande, dans sa préface, qu'on lui fasse connaître les erreurs qui auraient pu se glisser dans l'ouvrage. Je profiterai de l'occasion pour lui signaler certaines omissions, dont quelques-unes du reste sont à mettre plutôt au passif de M. Kägi, puisqu'elles ont trait à des publications antérieures à la 2e édition allemande. Il ne s'agit évidemment pas d'adresser un bien grave reproche au savant professeur : le labeur qu'il s'est imposé a été si lourd, le service qu'il a rendu à ses collègues a été si grand qu'il y aurait à la fois cruauté et ingratitude à le faire.

A la note 226, M. Kägi parle de l'identité des Adityas et des Amesha Çpentas, reconnue depuis longtemps, et renvoie à Darmesteter, *Ormays*

et *Ahriman*. Ces expressions sont de nature à faire croire au lecteur que la question est résolue, voir même qu'elle n'a pas été controversée. Signalons donc les articles de de Harlez sur les « *Origines du zoroastrisme*, » parus dans le *Journal asiatique* de Paris. M. de Harlez combat la thèse de M. Darmesteter sur les Amesha Çpentas par des arguments auxquels ce dernier n'a jamais essayé de répondre. M. Kägi ne manquera pas sans doute de combler ces lacunes dans une prochaine édition. Nous nous permettrons aussi de signaler à M. Kägi, pour qu'il en parle alors, à propos de la note 36, l'intéressant volume de M. Penkà, *Origines Ariacœ* et les instructives dissertations de M. Van den Gheyn sur le nom primitif, le berceau, les migrations et l'origine européenne des Aryas, qui ont valu à leur auteur les recommandations de MM. Roth (*Z. d. D. M. G.*, t. XXXV, p. 685), Spiegel (*Deutsche Litteraturzeitung*, t. VII, p. 589), Schrader (*Sprachvergleichung*, p. 140). A la note 274, nous rapporterons du même auteur une savante étude sur *Cerbère*.

L'exécution typographique du livre de M. Arrowsmith est des mieux réussies; elle répond fort bien à la nature même de l'ouvrage, où la forme n'est pas moins soignée que le fond. Espérons que M. Arrowsmith, marchant sur les traces de ses illustres maîtres de New-Haven et de Berlin, contribuera activement par ses recherches personnelles, à assurer les progrès de l'indianisme. PH. COLINET.

A. H. SAYCE. *The Season and Extent of the Travels of Herodotos in Egypt.* (From the journal of Philology, vol. XIV.)

M. A. H. Sayce, nommé récemment président de la société philologique de Londres, a donné à cette réunion scientifique une intéressante étude sur l'époque et l'étude des voyages d'Hérodote en Egypte. Le savant orientaliste, dans ce nouveau travail, met en œuvre les rares qualités d'exposition brillante et claire qui le distinguent et cette fois avec d'autant plus de succès que M. Sayce a refait souvent le voyage d'Hérodote en Egypte. S'il n'a pas réussi, comme le faisait espérer une croyance généralement répandue, à retrouver la signature du père de l'histoire sur les ruines de quelque temple de la terre des Pharaons, M. Sayce nous a tracé d'une manière qui sera probablement définitive l'itinéraire complet d'Hérodote.

Dans son histoire, le classique ne fournit pas d'indications précises sur l'époque de l'année à laquelle s'est effectué son voyage; il n'indique pas davantage la route qu'il a suivie. Heureusement ses descriptions suppléent à son silence et pour un égyptologue de la force de M. Sayce, elles disent beaucoup. Hérodote a abordé en Egypte à l'époque du grand débordement annuel du Nil et le 20 juillet il se trouvait à Naucratis. Voici la liste des localités visitées : Canope, Anthylla, Arkhandria, Naucratis, Saïs, Memphis, Gizeh et les Pyramides, le Fayoum, Héliopolis, Buto et Chemmis, Bubaste et Papremis, peut-être aussi Hermopolis,

l'île de Prosopitis et Péluse. La limite méridionale du voyage fut vraisemblablement Memphis: Hérodote n'a pas vu Thèbes, moins encore Elephantine.

Le père de l'histoire nous affirme que sa description des monuments est chronologique : il n'en est rien. Hérodote décrit au fur et à mesure qu'il voit : voilà comment on peut tracer nettement la marche de l'historien. Il a remonté le Nil par le bras qui passe à Canope. Après une visite à Naucratis où il prit un interprète, il fit une excursion à Saïs, se dirigea ensuite vers le désert de Libye par Memphis, en laissant les pyramides de Gizeh sur sa droite. Hérodote étudia le temple de Phtah, puis alla par eau à Gizeh et visita les Pyramides. Il prit ensuite au sud par Dahshur vers Anysis ou Heracleopolis et de là dans le Fayoum. Il retourna ensuite à Memphis et fit une excursion à Héliopolis.

Voilà ce que, dans l'état présent de la géographie du Delta, on peut affirmer de certain sur le voyage d'Hérodote. M. Sayce nous a donné une intéressante contribution à l'histoire d'Hérodote et un important commentaire pour le livre II et III des *Histoires*. J. G.

The Story ofthe nations. The Story of Chaldea from the Earliest times to the rise of Assyria by MISTRESS ZÉNAÏDE A. RAGOZIN, un vol. in-8° de 381 p. avec planches. (New-York, etc. London, G. P. Putnam's sons the Knickerbocker press, 1886.

Le présent volume, destiné à faire partie d'une grande collection historique,est consacré à l'étude des croyances et de la civilisation chaldéennes. Un second doit suivre prochainement qui nous donnera l'histoire proprement dite des riverains du Bas-Euphrate. Reconnaissons tout d'abord à l'auteur un mérite réellement considérable à nos yeux, celui de condenser en quelques centaines de pages les résultats obtenus par l'école Assyriologique,de mettre à la portée des simples lettrés une foule de renseignements que l'on ne pourrait guère songer à aller chercher dans les revues ou publications techniques où ils sont enfouis.

En un mot, M[me] Ragozin s'est livrée à un travail de vulgarisation dont le public doit lui être reconnaissant.

Ajoutons que ses renseignements nous ont paru pris aux meilleures sources et que l'on peut presque toujours les accepter en pleine confiance; elle a su également les utiliser de la façon la plus heureuse et son livre joint à un mérite scientifique incontestable, celui d'être d'une lecture véritablement attrayante.

Les cartes et planches qui accompagnent l'ouvrage en facilitent d'ailleurs l'intelligence et permettent de se faire une idée exacte de ce qu'étaient la plastique et l'architecture chez les vieux habitants de la Chaldée.

L'auteur débute par une description physique de ce pays et le récit des recherches des premiers explorateurs; puis arrive un chapitre sur la fameuse bibliothèque d'Assurbanipal, trouvée à Ninive, mais qui conte-

nait, comme l'on sait, bon nombre d'ouvrages rédigés à une époque infiniment plus reculée.

Plusieurs pages traitent de la religion primitive des Chaldéens, religion fort rudimentaire encore et très différente de ce qu'elle devint plus tard, notamment à l'époque où furent composées ces belles prières désignées, elles aussi du nom de psaumes de la pénitence.

Signalons encore ce qui nous dit l'auteur du fameux poème d'Izdubar, la plus ancienne à coup sûr de toutes les épopées connues et si curieuse par son caractère franchement astronomique.

Les détails dans lesquels nous venons d'entrer permettent de se rendre compte de la variété des questions traitées par Mme Ragozin dans son intéressant ouvrage.

Qu'il nous soit permis de terminer par quelques critiques de détail, n'enlevant d'ailleurs rien de son mérite intrinsèque à la *Story of Chaldea.*

Une étude plus étendue sur le système d'écriture cunéiforme et son développement eût-elle été superflue? Nous ne le pensons pas.

Pourquoi encore ces longues disgressions sur les avantages respectifs de la sauvagerie et de la civilisation?

N'auraient-elles pas été plus à leur place dans la préface d'une histoire universelle que dans une histoire de Chaldée.

Enfin, il est un point sur lequel nous aurions bien de la peine à partager les vues de l'auteur. Ses efforts pour retrouver dans le mythe Oannès, un souvenir d'anciennes migrations kouchites me paraissent un peu téméraires. Ce mystérieux civilisateur de la Babylonie a toute l'apparence d'un personnage purement légendaire; et ce que l'on nous raconte de sa sortie de mer Erythrée n'est sans doute pas plus historique que la fable d'Aphrodite, émergeant du milieu des flots.

Quoi qu'il en soit, nous sommes heureux d'annoncer aux amateurs la publication du livre de Mme Ragozin.

Il a sa place marquée dans la bibliothèque de toute personne s'occupant soit d'orientalisme, soit d'archéologie, soit simplement de l'histoire générale de l'humanité.

Cte DE CHARENCEY.

L'étude de la philologie dans ses rapports avec le sanscrit, par F. GARCIO AYUSO, traduit de l'espagnol par J. DE CASTRO. Paris, Maisonneuve, 1884, in-8°, 433 pp.

Le titre placé en tête de cet ouvrage ne donne point une idée exacte de son contenu. L'auteur y expose en réalité, sous une forme accessible à tous les gens instruits, l'état actuel de la science du langage et de la grammaire comparée.

Son livre comprend trois parties : le langage en général, caractères distinctifs des principaux idiomes, histoire de la philologie. Dans la première il expose et critique les vues de Humboldt, Herder, Grimm et Renan sur l'origine du langage.

Il traite ensuite de la nature de la linguistique et de la philologie, et de la méthode de la linguistique ; enfin il expose les caractères généraux des langues et discute leur classification. Le contenu des deux autres parties est suffisamment indiqué par le titre qu'elles portent.

L'auteur déploie partout une vaste érudition et une critique judicieuse. Son livre est une vaste mine de précieux renseignements. On regrette parfois une certaine diffusion, des longueurs, des redites où la pensée en se délayant perd sa netteté et sa force.

M. G. Ayuso a beaucoup fait déjà pour répandre dans sa patrie le goût des études relatives aux langues et aux religions, particulièrement de l'Éran et de l'Inde. Espérons que ses efforts finiront par être couronnés de succès. L'Espagne qui autrefois tenait une place si distinguée dans les études orientales, pourrait contribuer beaucoup à assurer le succès des nouvelles recherches. C.

Vendidâd translated into gujerati from the original zend texts with critical and explanatory notes ; bij KAVASJI EDALJI KANGA. Seconde édition. Bombay. Nimaya Sâgur Press (1).

Il y a déjà quelque temps que nous avons ce livre en mains, mais une accumulation de besogne nous a empêché de nous en occuper plus tôt. Avant d'en commencer l'examen, nous croyons devoir faire connaître le traducteur au lecteur du *Muséon*.

Élevé à l'Institut Elphinstone de Bombay M. Kavasji est un des élèves les plus brillants qu'il ait formés. Lorsqu'il eut achevé ses études il fut d'emblée nommé professeur assistant à la *Fort branch school* d'où il s'éleva peu à peu à la place de professeur assistant à l'Institut Elphinstone même. Dans la suite la Mulla Firoz Madresa (2) fut convertie en une *day school*; M. Kavasji y fut nommé *head Master* et a conservé cette place jusqu'aujourd'hui. Depuis longtemps le savant professeur consacrait ses heures de loisir à l'étude de différentes langues orientales et des livres qui s'occupent de notre foi mazdéenne. C'est le fruit de ses études qu'il nous donne dans les livres suivants.

1° Traduction guzeratie basée sur des principes philologiques des 1r, 2e et 19e fargards du Vendidâd ainsi que du 9e ch. du Yaçna, avec notes et explications.

2° Traduction guzeratie du Vendidâd avec commentaire, notes expli-

(1) Nous avons reçu ce compte rendu lorsque le n° de juin venait de paraître. Bien que nous y ayons parlé déjà de l'ouvrage de M. Kavasji, nous n'hésitons pas à publier ce second compte rendu ; notre désir étant d'aider autant que possible les scholars parses dans leurs travaux scientifiques et de favoriser leur développement. Erp. Kavasji et Dastur Jamaspji ont adopté mon interprétation des passages obscurs *noit kudat shâitim*, etc. (C. H.)

(2) Université. Elle ne comprenait d'abord que des cours du soir et du matin pour l'enseignement du zend, du pehlevi et du persan.

catives et glossaire des mots qui se rencontrent dans ce livre, suivie d'une replique à la critique de la version du Vendidâd de Faramdarus (K. R. Kamas prize essay of 1874).

3° Traduction anglaise de la relation des voyages d'Anquetil du Perron aux Indes et des renseignements recueillis par ce savant sur la religion des Perses (1876).

4° Khordah Avesta en caractères gujerati donnant la prononciation exacte de l'original et une traduction des prières comprises dans cet ouvrage (1880).

5° Une seconde édition de la version guzeratie du Vendidâd sans le lexique.

En parcourant ce dernier livre nous avons constaté un vrai progrès sur la première édition, l'auteur paraît avoir profité des traductions des Professeurs de Harlez et Darmesteter, mais nous n'y avons pas toutes les améliorations que nous eussions voulu y rencontrer. Certes nous reconnaissons tout le mérite de l'œuvre et des difficultés et nous ne voulons en rien en abaisser la valeur, mais nous croyons impossible de donner du texte une traduction fidèle sans le secours de la version pehlevie et de ses traductions persanes ou sanscrite.

Notons quelques points de dissentiment entre nous et M. Kavasji.

Le § 2 du 1er fargard est ainsi conçu dans le livre de M. K. « (Ahura mazda dit) je créai le 1er, 2e etc. lieux, comme aussi la création de plaisance, mais pas d'une *plaisance* extrême parce que dans chacun de ces lieux il y avait un mal ou l'autre, c'est-à-dire que les hommes y souffraient des maux et des injures. »

L'ensemble de ce passage est assez inintelligible et la conclusion forme un membre disjoint, plus encore que le reste. Le sens paraît en être que dans les 16 endroits mentionnés dans ce fargard, le bien créé par Ahura mazda et la misère existaient côte-à-côte. En un mot il n'y avait nulle part ni parfait bonheur, ni complète infortune.

Nous traduirons ainsi cette phrase :

Le lieu plein de délices (ou de joie) mais non de délices suprêmes (i. e. non supérieur, quant aux agréments, à l'Airyana-Vaeja, le premier, le second (i. e. l'Airyana-Vaeja et les autres). — Même en ces lieux le grand et beau peuple créé par moi, n'était pas exempt de destruction.

Le 15e § de ce même chapitre est traduit de cette manière : « Et le sorcier a les qualités d'Anro mainyus et est revêtu de sa forme extérieure. Lorsque des méchants vont trouver le sorcier, ils reviennent pleins d'art magique et de là ils procèdent à la destruction de la création et à frapper le cœur. »

La fin de ce § est inintelligible, aussi sa traduction n'a pas été tentée. Tout le passage est très obscur. Haug l'avait traduit ainsi : Et lui (Anro mainyus) est doué de divers pouvoirs et de formes variées. Partout où ils viennent invoqués par un homme dévoué aux Yâtus, là se font les

plus horribles crimes yâtuiques, alors jaillissent ceux qui visent au meurtre et à frapper le cœur. Ils sont puissants parce qu'ils savent cacher leurs difformités et par leurs boissons enchantées.

Je traduirais : Tel est leur signe extérieur, telle est leur forme extérieure. En ce lieu il y a de ces puissants sorciers qui atteignent ceux qui font les cérémonies *yâtu* selon leur volonté. De là ils approchent pour détruire ceux qu'ils veulent détruire et frapper le cœur de ceux auxquels ils désirent nuire.

Kavasji rend le § 18 du fargard II de la manière suivante :

Alors Yima s'avança vers le sud, vers la lumière, dans la direction de la voie du soleil ; il étendit la terre avec sa charrue d'or, il la retourna avec son arme disant : O ! Mère des troupeaux, des bêtes de somme et des hommes ; O ! aimée, sainte Terre, étends-toi en longueur et largeur à ma prière.

Le passage *uçehistat gâus'*, etc., étant inintelligible n'est pas traduit ; il ne se trouve point dans l'édition de Spiegel, mais il est donné par la glose pehlevie.

Nous traduirions ainsi :

Yima s'avança vers le sud, vers la lumière, sur la route du soleil. Yima le gentil, le chef de la contrée, le beau, le fameux parmi les savants, se leva immédiatement et creusa la terre avec sa charrue et la retourna avec son poignard, disant : O bien-aimée Sainte Armaiti mère des troupeaux, etc., étends-toi humblement en longueur et largeur.

L'Erpad Kavasji n'a pas traduit les § 53 et 54 du fargard VII parce qu'ils ne se trouvent pas dans l'édition de Spiegel. Voici comment je les comprends :

53. Détruire les tombes est la seule expiation pour les fautes des péchés, celui qui le fait expie la péderastie. Il délivre le monde des loups bipèdes adorateurs des dévas et pécheurs ; ainsi les bonnes actions expient les mauvaises et après cela le pécheur est pur.

54. Cet acte purifie toutes les mauvaises pensées ; le plus petit (mal) efface le plus grand bien. Le mal efface le bien et ainsi tout est égalisé. Le bien expie le mal en sorte qu'il n'ait plus d'anxiété quant à ses maux et craintes, mais il a des craintes quant à ses pensées les trois nuits qui précèdent la résurrection.

La traduction de plusieurs autres passages est inintelligible, mais notre article étant déjà fort long nous nous abstiendrons de les citer espérant que dans une édition nouvelle, notre savant ami apportera encore un plus grand soin à son œuvre.

Jamaspji dastur Minocheherji
Ph. D.

CHRONIQUE SCIENTIFIQUE.

Decouvertes égyptologiqes. — C'est surtout en Egypte que les travaux de ces derniers mois signalent d'importantes découvertes. Le plus grand nombre en est dû à l'infatigable M. Maspéro, qui malheureusement doit quitter ce théâtre de ces exploits, où il s'est signalé pendant cinq ans. L'œuvre de M. Maspéro et la direction générale des musées égyptiens est remise aux mains de M. Grébaut.

1° Le Sphinx de Gizeh. — L'exhumation est en bonne voie. M. Maspéro écrit qu'il lui faudra encore une dizaine de mille francs pour mener l'entreprise à bien. La tête du sphinx s'élève déjà à une quinzaine de mètres au-dessus du sol.

2° Tell Defenneh. — M. Flinders Petrie a fait d'intéressants travaux dans le site de l'ancienne *Tahpanhes* ou *Daphnae*, la plus ancienne des villes grecques de l'Egypte, (voir *The Academy*, paru le 26 juin 1886). C'est aussi la ville nommée *Taphnes*, par Jérémie (II, 16) et située au sud-ouest de Péluse. M. Flinders Petrie a fouillé le palais, construit au VIe siècle avant J. C., par Psæmmétique et il y a trouvé un grand nombre de fragments d'armures et d'instruments de travail, des bas-reliefs curieux d'inscription hiéroglyphiques. Dans des niches pratiquées dans les murailles, on a découvert quatorze grands vases et deux plats, et des souterrains on a exhumé des couteaux, des balances, des vases grecs, des urnes, etc.

3° *Les momies de Ramsès II et de Ramsès III.* — Nos lecteurs savent déja qu'on a procédé le 1er juin 1886 au dépouillement des momies de Ramsès II, le Sésostris des Grecs, et de Ramsès III. Ces momies avaient été trouvées il y a cinq ou six ans dans la fameuse cachette de Deir-el-Bahari. Voici un extrait du procès-verbal de la cérémonie, procès-verbal qui a été dressé par M. Maspéro.

« La tête de Ramsès II est allongée, petite par rapport au corps. Le sommet du crâne est entièrement dénudé. Les cheveux, rares sur les tempes, s'épaississent à la nuque et forment de véritables mèches lisses et droites, d'environ 0m.05, de longueur ; blancs au moment de la mort, ils ont été teints en jaune clair par les parfums. Le front est bas, étroit, l'arcade sourcillère saillante, le sourcil blanc et fourni, l'œil petit et rapproché du nez, le nez long, mince, busqué comme le nez des Bourbons, légèrement écrasé au bout par la pression du maillot, la tempe creusée, la pommette proéminente, l'oreille ronde écartée de la tête; percée d'un trou comme celle d'une femme pour y accrocher des pendants, la má-

choire forte et puissante, le menton très haut. La bouche assez peu fendue est bordée de lèvres épaisses et charnues; elle était remplie d'une pâte noirâtre dont une partie détachée au ciseau a laissé entrevoir quelques dents très usés et très faibles, mais blanches et bien entretenues. La moustache et la barbe, peu fournies et rasées avec soin pendant la vie, avaient crû au cours de la dernière maladie ou après la mort; les poils blancs comme ceux de la chevelure et des sourcils, mais rudes et hérissés ont une longueur de 0m,002 ou 0m,003. La peau est d'un jaune terreux plaquée de noir. En résumé, le masque de la momie donne très suffisamment l'idée de ce qu'était la masque du roi vivant : une expression peu intelligente, peut-être légèrement bestiale, mais de la fierté, de l'obstination et un air de majesté souveraine qui perce encore sous l'appareil grotesque de l'embaumement. Le reste du corps n'est pas moins bien conservé que la tête, mais la réduction des chairs en a modifié plus profondément l'aspect extérieur. Le cou n'a plus que le diamètre de la colonne vertébrale. La poitrine est ample, les épaules sont hautes. « Le cadavre est d'un vieillard, mais d'un vieillard vigoureux et robuste : on sait en effet que Ramsès II règna soixante-sept ans et dut mourir presque centenaire. »

Le dépouillement de la momie de Ramsès III a donné lieu à une surprise inattendue. Pour Ramsès II, on était, avant de commencer l'opération, parfaitement fixé sur l'identité du personnage. Mais quant à la momie portant le nº 5,229, on croyait que c'était celle de la reine Nofritari. L'ouverture fit découvrir sur le linceul en toile blanche une inscription qui affirmait que la momie en question était le cadavre de Ramsès III. Les traits sont moins bien conservés que ceux de Ramsès II; mais le front est mieux proportionné et plus intelligent que celui de Ramsés II. Il en est de même pour la physionomie. Toutefois, la taille est moins haute, les épaules moins larges; la vigueur était moindre.

Le 9 juin, on a procédé au dépouillement de deux autres momies également trouvées dans la cachette de Deir-el-Bahari. Ce sont les momies de Seti I, le second pharaon de la XIXe dynastie et de Sekenen Ra, prince de la Thébaïde, le héros de la légende du « premier papyrus Sallier. » La momie de Sekenen-Ra accuse à l'évidence une mort violente sur le champ de bataille, la tête et le visage sont couverts de plaies. La momie de Seti I est en aussi parfait état de conservation que celle de son fils Ramsès II. La ressemblance entre le père et le fils est frappante; mais Seti a le type plus raffiné.

Découvertes en Algérie. — MM. Waille et René Basset, collaborateur du Muséon, ont eu un plein succès dans leur mission scientifique. Dans ses fouilles de Cherchell, M. Waille a mis au jour deux statues en marbre, un Bacchus de grande dimension et une Vénus acéphale d'une bonne époque. M. Waille a découvert aussi des mosaïques, des inscriptions et des médailles. C'est dans un édifice en ruines dont il faudra déblayer la

terre amoncelée à huit mètres de profondeur que M. Waille a fait ses trouvailles.

M. René Basset étudie les tribus des environs de Tiaret et de l'Oarsenis, leurs dialectes, leurs coutumes, leurs manuscrits et les ruines romaines ou berbères comprises dans leur territoire. Dans la tribu des Aounalâd Lakrad, il a retrouvé les ruines de Merat, capitale des Beni Toudjin.

Ces travaux font très grand honneur à l'Ecole des Lettres d'Alger.

Les Excavations françaises en Susiane. — Le 9 juillet, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Dieulafoy a fait rapport sur les fouilles qu'il dirige en Susiane.

Le principal effort a été porté sur le palais d'Artaxerxès Mnemon. On y découvert une magnifique frise avec bas-reliefs en couleurs de 11 m. 80 de longueur sur 3 m. 60 de hauteur. A Apadana on a exhumé un chapiteau superbe pesant plus de 30,000 kilogrammes. La pièce est aujourd'hui à Paris. La mission s'est occupée en outre de fouiller un grand nombre de tombes.

Les peintures d'Ayanta. — On sait que depuis 1872, le gouvernemen anglo-indien faisait copier les peintures murales des fameuses grottes d'Ayanta, situées dans l'Inde, non loin d'Aurengabad. Ces peintures qui datent de 200 avant J. C. à 600 après J. C. donnent une idée complète de l'art bouddhique. On a copié 165 tableaux, 160 panneaux décorés et peint 374 aquarelles. Ces copies vont arriver prochainement à Londres et elles seront reproduites par le commerce en chromolithographie.

Manuscrits indiens. — La *Biblioteca nationale* d'Italie a acquis les 650 manuscrits rapportés de l'Inde par M. de Gubernatis.

L'Histoire Romaine de Salluste. — Le Dr E. Hauler vient de découvrir dans la bibliothèque nationale de Paris, des chapitres nouveaux de cet ouvrage qui n'était connu que par un petit nombre de fragments.

M. Basil Hall Chamberlain a été nommé professeur de langue et de littérature japonaise à l'université impérale de Tokio, au Japon.

M. Weber, professeur de sanscrit à l'université de Berlin, a publié un second volume sur les manuscrits sanscrits de la bibliothèque de Berlin. Le premier volume avait paru en 1853. Un troisième volume paraîtra et sera consacré aux manuscrits *jaïnas*.

Concours quinquennal des sciences historiques en Belgique. — Notre collaborateur, M. S. Thomas, professeur à l'Université de Gand, a été chargé de présenter au Ministre de l'Agriculture, de l'Industrie et des Travaux publics le premier rapport sur le concours spécial des sciences historiques institué en Belgique par arrêtés du 20 et du 30 décembre 1882. Le jury a accordé un prix de cinq mille francs à l'éminent collaborateur du *Muséon*, M. le professeur Willems, de Louvain, pour son ouvrage *le Sénat de la République romaine*, en même temps que l'Université de Heidelberg le nommait *Doctor h. c.*

Le rapport renferme en outre des appréciations très élogieuses sur

divers travaux de nos collaborateurs, MM. Thonissen, Reusens, Delattre et Vanden Gheyn.

Le gouvernement belge vient de créer une Académie néerlandaise dont le siège est établi à Gand. Un arrêté royal nomme les 16 premiers membres choisis parmi les littérateurs et linguistes les plus distingués. La direction en est donnée à M. P. Willems, professeur à l'Université de Louvain, dont la compétence philologique est aussi bien établie sur le terrain néerlandais que sur celui des langues classiques.

LES RUINES DE COPAN. — M. le Dr Hamy a étudié à nouveau les ruines du monument Copan dans le Honduras. Ces ruines découvertes dès 1576, examinées en 1834, par Juers Galinso, ont été l'an dernier l'objet de nouvelles recherches de la part d'un officier français qui a reproduit par le dessin les parties les plus curieuses. D'après M. Hamy, un fait ressort de l'examen des ruines de Copan, c'est l'identité de certains signes avec les symboles religieux de la Chine et du Japon. On aurait là une preuve nouvelle pour l'opinion qui fait venir d'Asie les premiers civilisations du continent américain.

INSCRIPTIONS SANSCRITES A JAVA. — On annonce que M. Yzerman, en pratiquent des fouilles à Brambanan, y a découvert des restes de temples Civaïtes avec des inscriptions sanscrites de l'ère Çaka, analogues à celles relevées au Cambodge par le capitaine Aymonier.

NÉCROLOGE SCIENTIFIQUE. — La science déplore les pertes suivantes récemment subies.

M. JAMES FERGUSSON bien connu par ses travaux sur l'architecture indienne et plus encore par son livre *Tree and serpent worship.*

M. ZAKHAROW, professeur à l'Université de St-Pétersbourg, où il enseignait le mandchou. Il a composé un grand dictionnaire mandchou-russe et une grammaire de la même langue.

M. EDWARD THOMAS, l'un des plus éminents numismates d'Angleterre. On possède de lui plusieurs articles très intéressants dans le *Journal de la société asiatique* de Londres sur les monnaies orientales. La plupart des résultats de ses travaux sont consignés dans les deux essais *Numismata orientalia* et *Tracts on oriental Literature.*

Le *Muséon* a perdu, le 19 février 1886, un de ses collaborateurs les plus distingués, M. AL. MOTAIS, professeur à Rennes, auteur d'un remarquable ouvrage, où il enseigne et appuie de preuves des plus fortes la non-universalité du déluge, même quant à la race humaine. M. Motais est enlevé prématurément à la science alors qu'il promettait de lui rendre des services signalés. Constatons que ses adversaires très prudents pendant sa vie l'attaquent violemment depuis qu'il n'est plus.

Le 9 janvier est mort à Cannes M. EM. MILLER, membre de l'Académie des inscriptions. Il était surtout connu par sa découverte et la publication du fragment de Nicolas de Damas et sa mise en œuvre de nombreux manuscrits de la bibliothèque de l'Escurial. J. N.

TRAITÉ DE LA MÉDECINE

TRADUIT DU PEHLEVI (1).

ARGUMENT.

1. Fondement de la médecine, cause de sa nécessité, ses divers effets, ses devoirs, son utilité, différence des principes de médecine selon la maladie; qualités du médecin, son excellence, objet (2) de son devoir; devoir, son objet et sa valeur; examen de l'utilité (3) et de l'excellence (4) du médecin du corps dans la médecine corporelle, et du médecine de l'âme dans la médecine spirituelle; que le médecin doit être éprouvé en les deux [branches], et que faute de cette épreuve, on ne doit pas [pratiquer]; la nécessité de la pratique d'un médecin pour ses concitoyens (5); que ceux-ci en donnant charge à un [étudiant] non éprouvé de pratiquer la médecine [sont dignes du jugement du] Pont (6); que celui qui est passé médecin, doit être choisi [pour la pratique de] la médecine; l'opération propre à la médecine, et le titre de l'office de « docteur »; la valeur de la profession; nécessité de la connaissance de la médecine spirituelle pour le médecin du corps, et de la médecine corporelle pour le médecin de l'âme; que le roi doit les posséder toutes deux; nature fondamentale de la maladie, ce qu'en sont les espèces et les noms; espèces des remèdes, leur efficacité; la santé; nécessité de ménager les éléments du corps dans

(1) Je dois renvoyer à l'analyse déjà donnée de ce morceau dans l'avant-dernier n° du *Muséon*, pp. 309-313. Cette analyse est absolument nécessaire pour en suivre la pensée.

(2) Litt. matière, *mâto*.

(3) *Çûd*.

(4) *Hûdâkî?* (de *hû* + √*dâ* = créer, faire).

(5) *Matâtk anshûta*. de *matâ* = contrée, pays.

(6) *Pûhal*. Voir notre PRM, p. 171. L'ellipse est remarquable.

la santé ; moyens de ménager et préserver le principe vital par la bienfaisance ; la nécessité chez l'homme, pour le maintien du corps et le bien-être du principe vital, de la nourriture, des remèdes, de la récitation, du ménagement du sang, qui est le bon emploi des remèdes ; les limites de l'action de la médecine corporelle ; que l'opération de la médecine a son accomplissement parfait dans les paroles de la Loi.

D'après l'explication de la Bonne Loi.

PREMIÈRE PARTIE.

La Médecine en elle-même.

2. Il en est comme suit :

Le fondement de la médecine est de cette nature (1), — c'est la science (2) de la matière (3) [traitée par] la médecine, et en outre (4), celle de la création [produite] par le mélange des éléments.

Et la cause de la nécessité (5) de la médecine est un besoin (6), dont la cause (7) [provient] du Mauvais Créateur (8), et aussi la nature des créatures corporelles, afin de les maintenir en la santé, et les guérir de la maladie.

Le fondement de la médecine est différent selon la maladie, comme aussi diffère le fondement de la science (9) médicale.

3. Il est une médecine qui est celle du monde corporel, et elle a un système d'instruction (10), distinct ; autre est le système d'instruction de la médecine des âmes.

(1) *Avgûn.*
(2) *Farjânâkîh.*
(3) *Mâyak*; cf. néo-p. *mâyah.*
(4) *Nazdîtar avbash.*
(5) *Avâyasnîkîh.*
(6) *Nyâzo,*
(7) *Cîm*, pers. چم. En Pehlevi c'est ordinairement écrit *cîm*, *Arda-Virâf*, LXVIII, 19.
(8) *Ag-î dat*, sur ce mot voir notre *Phil. relig. du Mazd.*, pp. 51-52.
(9) *Dânâkîh.*
(10) *Andarjîkîh*, cf. néop. *andarj*, conseil, instruction.

Par les formules (1) de la Bonne Loi on expulse de la création la maladie, créature de l'Esprit du Mal, et la puissance (2) de sa force naturelle. Mais tout différente est l'excellence (3) du système du médecin matériel, — [savoir], par la science de la Bonne Loi, protéger [et] guérir le corps de la création matérielle des maladies [provenant] de l'Esprit du Mal.

4. Dans chacune il y a deux effets, (4) (l'un) universel (5) et (l'autre) individuel (6). La médecine spirituelle (7) universelle est la médecine pour les âmes de tous les hommes universellement, [dépendant] de la Bonne Loi, et elle devient plus excellente par le règlement de la propre nature du Maître des Mondes, le Roi; et du directeur spirituel (9) des mondes, le Zarathustrotema.

5. Puis la [médecine] individuelle est une médecine [destinée] à l'âme de chaque homme, par l'expulsion de mauvaises pensées, paroles et actions, et l'impulsion vers les bonnes pensées, paroles et actions; [et qui] par le règlement de la disposition des sages propagateurs (10) de la Loi, par l'explication de la Bonne Loi, devient plus excellente.

(1) *Nirang*, cérémonie, usage religieux, cf. Spiegel, *Trad. Lit.* p. 436. néo-p.=magie, incantation.

(2) Litt. la main, *daçt*,

(3) *Avadih*, de *avad*, =excellent. West traduit ce mot « merveille, miracle ».

(4) Litt. « don », *bakhshashno*.

(5) *Amurahânik*, litt. « innombrable » (*a* + *murak*, de √mar. Peshotun en lisant *amarkânik* (de *amarg*) et traduisant « immortalisant » a complètement dénaturé le sens du chapitre. V. plus loin,

(6) *aivâcik*, de *aivak*, « un ». L'adoucissement du *k* en *c* est intéressant. Je sais bien que ce mot est traduit ordinairement « prière », ou bien « qui prie » (de Harlez, *Langue Pehlevie*, p. 214), et selon Haug, *Old Pahlavi-Pazand Glossary*, p. 49, se lit *advaz* (voice, sound, etc.), dérivant de *avi* + *vac*, ou *adi* + *vac*. Mais le raisonnement de ce chapitre et des suivants est si précis, même la définition donnée des termes est si explicite, qu'il ne me semble pas possible d'admettre ici une signification autre de celle que j'ai donnée au mot.

(7) *Minoi*, opposé à *çtih* au § 6.

(8) *Vîrâçtano* : la santé publique, tant spirituelle que matérielle, devient meilleure par l'amélioration et excellence de la nature des chefs religieux et spirituel.

(9) *ratû*, opp. au *ahû*.

(10) *Bûrtârâno*, terme technique de AVN., XI-3. (*dîno bûrtârâno*, « upholders of religion ». West); i. q. Selon West ce terme indique « the students of the Avesta, » p. 143; note, de son édition.

6. La médecine matérielle universelle est la médecine du corps de l'homme, explicative (1) de la Bonne Loi, par moyen de la direction (2) [exercée par] l'autorité spirituelle (3) du Zarathustrotema et le bon gouvernement (4) du Roi, le maintien pur (5) de corruption des éléments du corps.

En outre la [médecine] individuelle est une médecine pour le corps de chaque homme, qui [consiste dans] la préservation continuelle par les docteurs (6), des conditions des éléments de la corruption.

7. Et le nom scriptural (7) de cet effet de la médecine corporelle, et de la [ré]formation (8) des conditions du principe vital qui [ont été] corrompues, est « guérison par la pureté (9), guérison par le feu, guérison par les plantes, guérison par la lancette (10), guérison par les brûlures (11), guérisons par les formules ».

Puis la plus excellente (12) est la guérison, par les formules, de la *malaria* (13) qui est dans le monde; et spécialement [elle est] cause que le bon air (14) expulse rapidement du corps les maux et les douleurs et les souffrances corporelles, par opposition à la sorcellerie (15) des formules et les incantations (16) de la maladie.

8. La deuxième est la guérison par le feu. Aussi est-elle la cause, par la force du feu, de l'expulsion de la corruption (17) et des puanteurs, de la maladie se développant dans

(1) *Nakîzîk.*
(2) *Nîkâz* = regard, inspection (cf. Sk. √*kaç*, briller).
(3) *Daçtôbarth*, « destur-ship »,
(4) *Hûfarmanth*, terme abstrait.
(5) *Hûbôo*, « en bonne odeur », cf. AVN. xv-21. C'est encore de l'hygiène.
(6) *Drûtçtopatâno*, v. plus haut, p. 310.
(7) *Dînîk shem*, voir notre *P. R. M.*, p. 97.
(8) *Deheshno.*
(9) *Aharâyth.*
(10) *Çkîna*, Ar. سكين; heb סכן (verbe).
(11) *Dazâk*. Peshotun « acide ».
(12) *Mâtakvar.*
(13) *Dûshvâê*, l'air portant les germes des maladies.
(14) *Hvâê* سوير) pour *hûvaê*, comme *hvarsht*, pour *hûvarsht*.
(15) *Afçûn*, Haug. Pers. *afsûn*.
(16) *Nîrank*,
(17) *Naçtakîh.*

l'atmosphère; en outre, de l'échauffement du corps; comme aussi par le parfum des plantes, dont les bonnes odeurs victorieuses [sont faites pour] l'expulsion de beaucoup de maladies, comme pour diminuer la souffrance du corps.

9. La troisième est la guérison par les plantes; et sa cause est dans la diminution des plaies et des douleurs [causées] par le couteau.

Et la guérison par brûlures est dans le manger et le flairer, et sa nature est d'expulser [certaines] espèces des maladies du corps.

Entre la guérison par la lancette et celle par les brûlures, la guérison par brûlures est la plus excellente.

10. Et les agents de la médecine de l'âme sont (au nombre) (de) 3 : la Bonne Loi (1), la récitation avec Foi (2), l'action avec Foi. Ces deux actes de foi [sont faits pour] guérir l'âme de l'homme.

11. Aussi, celui-là est digne [d'être] docteur pour le monde, qui protège les âmes des hommes innombrables du péché, et leur corps de la maladie. Et cette [médecine] est digne du nom de « médecine pour les mondes » qui guérit les âmes des hommes innombrables du péché et leurs corps de la maladie.

Et quant à chaque homme individuel, celui-là a le droit au titre de « docteur, » qui protège l'âme d'un homme du péché et son corps de la maladie.

12. Et quant à chaque homme individuel, le droit au titre de médecin est [à] celui qui guérit l'âme de chacun du péché et son corps de la maladie. Car dans la médecine corporelle il y a ces deux [effets] : l'un de garder le corps dans la santé, et l'autre de guérir le corps de la maladie. De même (3) que la médecine spirituelle consiste à garder l'âme du péché, et dans sa guérison du même.

13. Et le devoir (4) de la médecine universelle est de maintenir les âmes des hommes innombrables, comme leurs corps, dans la santé, et de les guérir de la maladie. Et l'avantage

(1) Apparemment sa connaissance de sa méditation dans la *pensée*.

(2) *Viravêshnik*, adj. de *viraveshn*, foi. Ecrit aussi *giravêshn*, AVN XLVII-7.

(3) *Ham-andâjak*, de la même mesure.

(4) *Kâr*, « ce qu'on *doit* faire, opposé à *kerfak*, action méritoire ». West.

qui en provient est de conserver les mondes dans la santé, la pureté et la propreté.

14. Et le devoir de la médecine individuelle (1) est de garder l'âme de chaque homme du péché et son corps de la maladie ; et l'avantage qui en provient est la santé et l'activité pure du corps de l'homme, la sainteté de leurs âmes.

DEUXIÈME PARTIE.

Le Médecin.

15. Et l'appréciation (2) des qualités d'un médecin est [faite] quand on choisit un prince sage, interprête de la bonne loi, [mis] au dessus du médecin corporel et du médecin spirituel également de tous deux; et au-dessus du médecin spirituel un Zarathustrotema, grand prêtre de la Loi, qui [est] pur de nature et attentif à la Sagesse innée et à la loi des nobles (3) et à Dieu, et qui soutient le Seigneur et la vue spirituelle, et qui récite à voix basse (4) l'Avesta, qui est le Zand ; et connaissant la religion, et croyant par habitude, et très (5) juste, ayant l'intelligence de Vohûman ; et sans colère, et ayant dompté ses passions (6), abattant le désir (7), [s'occupant] à la destruction des pécheurs, prompt dans ses

(1) Ici à cause de l'analogie avec les autres §§, je suis forcé de lire *atvâcik* au lieu de *khîm-i avadi*. Du reste on explique facilement la corruption de [illegible] en [illegible] par une faute de copiste, V. Appendice, I, (3°).

(2) *Andâjak.*

(3) *Vâçpûhrakâno* : c'est le mot sur lequel Darmesteter a un chapitre très intéressant dans ses *Etudes iraniennes*, t. II, pp, 139-142. Litt. « fils de la maison » l'Ar. *vîçô-puthra*. Il avait un équivalent sémitique dans les inscriptions sasanides *bar-bita*. Du pehlevi notre mot a passé en syriaque : [illegible] (« seiner Magnaten »), sur lequel voir Nöldeke, *Geschichte der Perser und A. zur Zeit der Sasaniden*, p. 501, qui l'appelle « le nom de la classe la plus élevée de la noblesse », Justi a retrouvé ce titre dans le nom d'une partie de l'Arménie, *Waspurakân*. Darmesteter nous semble en donner la vraie histoire. Du reste, ce mot nous donne encore une preuve en faveur de la dato sassanide de cette partie du Dinkart.

(4) *Narm*, doux, tendre.

(5) *Maç.*

(6) *Zato-varûno.*

(7) *Vaniïak-ajo.*

ordres, récompensant les dignes selon leur mérite, faisant des dons à celui qui les mérite; un juge juste (1), tenant en modération (2) ces 5 choses, savoir : l'œil, la bouche, la langue, l'oreille et le cou (3). [Empêchant] l'œil de jeter le *malocchio* (4) ; la bouche, de [trop] manger ; la langue, de l'impiété ; l'oreille, de ce qui ne vaut rien (5) ; et le cou, de l'orgueil (6) ; qui ne donne pas [seulement] autant qui est nécessaire ; et [qui veille] à ce que les 4 professions ne se réjouissent pas dans le péché (7). Celui-là est digne, en frappant les devs, de [procurer] la délivrance, de montrer les lois de la création, de juger (8) entre le roi et les peuples. Un deçtur est bien qualifié par toute [espèce de] richesse ; et par la pratique de la patience (9), il sera protégé (10) [contre] toute convoitise ; la souveraineté de la Loi et le progrès (11) se produisent (12), et chaque prescription fait son chemin (13).

16-18. Quant à [la question], comment le médecin, le docteur de l'Eran, est le directeur (14) de l'action intérieure? C'est en exerçant la préservation (15) [de la santé,] faisant bien les

(1) *Bûnîk-dâtakgûbo.*

(2) *Patmâno*, mesure.

(3) *Côrman* Haug (*O. P. P. G.*) donne *colman* ; mais c'est le Syr. ܨܘܪܐ, Heb. צַוָּאר , de la √. צור = arctavit.

(4) *Men zantno*, litt, « du coup, du frapper ». Voir notre *P. R. M.*, p. 128.

(5) *Anvahâkîh*, de *vahâk* (Pers. (بها) = valeur. P. traduit « not hearing, » et lit *anôshakîh*, mais ce mot signifierait « immortalité, bonheur » !

(6) *Câpûkîh*, litt. « splendeur », cf. Arab. صفا = clarus esse, صفو = claritas ; H. צפה.

(7) *Vanâç-shât*, mot composé, « sin-rejoicing ».

(8) *Vacîrgar*, faisant jugement, décret, (*Vacîr*, de l'Av. *vicira*. C'est le titre oriental *vezir*).

(9) *Çpûrbarîha*. Pers. *Sipurd* = patient.

(10) *Netrûnîhât*, selon West présent du passif, (pârsi,—*îhed*, cf. *Mainyo-i-khard*, p. 252), Ou peut-être, optatif (Haug, qui lit *shêt*) ou potentiel (de Harlez) : « il serait sur ses gardes contre ». V. appendice II.

(11) *Camîk*, de √*cam* = avancer ; vel adj, *cimîk* (pour *cîmik*)=réel, (parsi *cimî*), ainsi « la souveraineté de la loi serait réalisée ».

(12) *Yehebûnîhât*. Ou bien, potentiel, v. note précédente.

(13) *Rûbâkîhât*, de *rûbâk* = avançant.

(14) *Arâçtâr*, ou *arâyîtâr*.

(15) *Pahrij*, « préservant » Sc. la santé.

remèdes (1), étant favorable à l'âme, à la vue aiguë (2); c'est par beaucoup de récitation (3) par cœur (4) de ce qui est écrit (5), et [ayant passé] beaucoup d'épreuves (6); c'est s'il est de nature forte, et [versé dans] l'apprivoisement (7) de la nature des bêtes sauvages (8), — c'est à dire, les misères (9) du corps.

19. Et le médecin connaissant les membres du corps (10), connaissant leurs articulations (11), connaissant les remèdes de la maladie, celui-là est bon; croyant en toute chose (12); et possédant sa propre voiture (13), et un compagnon; aimable, sans jalousie, et doux (14) dans ses paroles; n'ayant pas d'esprit hautain (15), et maintenant le bon emploi d'une bonne liturgie; hostile aux maladies, mais ami des malades; ayant respect pour (16) la bonne modestie (17); point criminel (18) et sans douleur (19), sans violence; excellent (20); la main de la veuve (21); sublime dans ses actions, [donnant] des ordres

(1) *Cârak-kûn*. de *cârak* = moyen, remède, néop. چاره.

(2) *Bârîk vineshno*, cf. néop. *barîk bîn* « qui voit subtilement » (*bârîk* = subtil, fin).

(3) *Karîtûneshno*.

(4) *Narm*, litt. à voix bas, cf, AVN, II-3.

(5) *Nipîk*, litt. « l'Ecriture ». néo-p, نبى ,نبى = livre.

(6) *Kabed uzmayeshno*, voir §§ 29-31.

(7) *Veh-gareshno*, « rendre bon ».

(8) *Datakâno*, pl. de *datak* = néop. ددد، دد = fera

(9) *Anâkîh*, *anâk* = mal, néop. ناق

(10) *Handâm*.

(11) *Varteshno*.

(12) *Cêh-ko*.

(13) *Khût-raç*, *raç*; = Av., Sk. *ratha*.

(14) *Carpo* = doux, Pâ *charv*, néo-p. *charb*.

(15) *Tarminishno*, néop. le même; cf. Av. *tarômaiti*.

(16) *Parastîtar*, néop. *parastîdan* = respecter.

(17) *Veh nang* : ازرم = ازرم; *nang* (honte) souvent dans un mauvais sens, MK. 68. 47. II.

(18) *Bajîtar*, cf. *bazak*, parsi *bagh*, néop. بزه = péché, crime.

(19) *Avé-darto*, prob. « ne causant pas de douleur. »

(20) *Farâkhto*=élevé, parfait; ou bien, doux, apprivoisé; ou bien, rapide? (West, AVN).

(21) *Vîpako gadman : vîvako*=néop. *bîvah*, *vidua*; Kurd. *bî* [cependant Ku. *wîwak*, selon Justi, = épouse; et *wewî*, *wowî*, selon Houtum-Schindler, ZDMG., = Braut?]

pour les remèdes; protecteur de la bonne réputation (1); ne [faisant pas de] bénéfice (2), mais [agissant] pour une récompense spirituelle; qui écoute; qui aussi est devenu, par la faveur (3) d'Aryaman, médecin; possédant l'autorité (4); et la philanthropie (5); [qui fait] une bonne préparation (6) des ressources (7) des plantes guérissantes médecinalement, [pour] délivrer le corps de la maladie, pour expulser la corruption (?) (8) et l'impureté (?) (9), coopérant à la paix, et la multiplication des délices (10) de la vie.

20. L'excellence et la position (11) d'un médecin de l'âme, dans la médecine spirituelle, [dépend du] juste respect (12) qu'il a pour l'assistance miraculeuse (13) de l'ameshoçpand Asha vahist.

21. Et [celles] du médecin du corps, dans la médecine corporelle, [du] désir de l'instrumentalité d'Aîrman qui [provient] de Dieu, l'assistance miraculeuse de l'ameshoçpand Ashavahist [y] coopérant.

22. Et la matière (14) de l'action du médecin spirituel est dans l'âme incorporée de chaque être humain. Et son action, qui est [exercée] sur cette matière dans son opération, est la

(1) *Hû-çrûbôth* : le nom du roi Chosroes n'est autre chose que l'adj. *hû-çrûbo*, (Ar. *çravaṅh*).

(2) *Lâ ayâvk?* de *ayaftano* : pour la chute de *t*, cf. *vashûfesntha*, au § 28.

(3) Ecrit [illegible], mais à lire *atr*, malgré les deux points.

(4) *daçtik*.

(5) *Hamkhâkth*, de *hamkhâk* = compagnon, ami, « fellow — créature », W. et H.

(6) *Câjeshno*.

(7) *Afzârth* = instrumentalité.

(8) [illegible] selon P. = « vastagi » [qui selon Hang, veut dire « état d'être usé » surtout des livres]. Mais il faut lire *vashtth*, ou *nashtth*, (cf. *naçtakth*, au § 8?)

(9) [illegible] : est-ce *atntkth?* (Ar. âiniva = Bedränger, selon J.) Ou bien *ayôzdth* = Ar. *ayaoizdhi* = impureté?

(10) *Mîjak*, litt. goût (néop. میزه).

(11) *Gâç*.

(12) *Tarçakâçth* (pour *tarçâk*°).

(13) *Afd-daçtth* : de *afd* = miracle, cf. West, voc. ad AVN,

(14) *Mâto*, apparemment = *mâtak* (au § 2, *mâyak*), sur lequel v. Darmesteter, *Etudes*, I, 70.

délivrance [qui provient] de la Bonne Loi, — l'immortel (1) ameshoçpand Ashavahist protège l'âme du péché d'une manière miraculeuse, et la rend sainte par le bon mérite.

23. Et la matière de l'action du médecin corporel est dans (2) le corps animé, de chaque homme ; et cette action qui s'exerce sur la matière consiste dans la protection et l'instrumentalité des remèdes, et [par] Aîrman, par son aide miraculeuse [elle] protège les corps dans la santé et les guérit de la maladie.

24. La médecine de l'âme [a] l'appréciation (3) de sa valeur (4) d'après le corps, dans la vitalité (du corps), [et son] contact (5) avec l'âme.

25. La médecine corporelle a l'appréciationde sa valeur d'après l'âme, dans l'instrumentalité de l'action [provenant] du corps (6).

26. Et la mesure de la médecine de l'âme est la religion elle-même ; et celle de la médecine du corps est l'instrumentalité (7) de la religion.

27. Et le bon médecin de l'âme [est tel] par la médecine spirituelle, et par la science des puissances rivales (8) de la vie [provenant] de Dieu; l'une, par la protection de la

(1) *Amarkik;* ou bien *amûkik*, que P. traduit « teacher », [on peut alors comparer le v. *amûkhtano* = enseigne, Lithuanien *mokinù*].

(2) *Mâti* semble une répetition inutile ici.

(3) *Andâjako*.

(4) *Arjo*.

(5) *Mâlishno-homandih* : *mâlishno*, litt. friction, frottement. Av. √. *marez*.

(6) Ces dex §§ semblent vouloir dire que l'on peut apprécier le résultat de la médecine spirituelle dans le corps, et de la médecine corporelle dans l'âme : la *mens sana* réagit sur le corps, et *vice-versa*.

(7) *Afzâr* = instrument.

(8) *Brâtarvato* : j'ai essayé de fixer le sens de ce mot difficile (qui va revenir dix fois dans la suite) dans les pages de l'*Academy*, t. XXVI, p. 397. (1884). Ce sens semble etre « jaloux, rival, hostile; litt. « ayant un frère » : Cf. Védique *bhratrvyavat* (litt. « ayant un cousin ») = « ayant des rivaux »; et *brâtravaiti* (un ἅπαξ λεγ.) au Yt. XXI, 36, que je traduis « jalousie ». Le parsi *brâdarôdî*, au *Shikand Gûmânik*, c. II, 17, 18, se rapporte à l'union du feu et de l'eau, et est traduit par West « fraternization » (*Pahlavi Texts*, t. III. p. 124, 1885), i. e. « indiquant le mélange d'existences incompatibles, qui fait songer plutôt à l'opposition qu'à l'amalgamation » (communication épistolaire).

modération (1) saine de soi-même ; l'autre, par la garde qui en provient contre ce qui est hostile (2) à sa santé.

Et le bon médecin du corps [est tel] dans la médecine corporelle et relativement à [la question] comment [est] l'union (3), soit pour la conservation (4) soit pour la destruction (5), des éléments coëxistants dans la nature.

29. Et la probation (6) du médecin de l'âme [se fait] par la nature et l'emploi intelligent de la médecine spirituelle : d'abord dans la prêtrise, deuxièment dans le gouvernement de la famille,troisièmement dans le gouvernement du village, quatrièmement dans le gouvernement du clan, et cinquièmement dans la souverain[eté] (7). Ensuite il faut faire cette épreuve selon les degrés nécessaires ; depuis la médecine inférieure de l'âme, on élit, jusqu'au dégré (8) qui est calculé au dessus de ceci ; et [ainsi de suite] jusqu'au Zarathustrotema se fait l'élection.

30. Le médecin spirituel suprême ne doit pas être approuvé par les hommes, car le choix de ce qui est supérieur, ne doit pas être faite par ce qui est inférieur (9).

L'épreuve du médecin corporel quant à la médecine du corps [doit se faire] d'abord (10) par l'examen du corps malade d'un dévicole (11). Cette épreuve de la médecine corporelle, doit être faite ainsi, avant qu'elle [se fasse] sur des hommes supérieurs, [si elle réussit] comme il faut, (12) alors [le candidat] est parfait (13), et bon pour la profession de « docteur »

(1) *Vimandih*, West (an MK. XXXI, 10, LXII, 14); *némvandih*, selon la lecture de P. et de Darmesteter, (v. *Etudes*, I, 286).

(2) *Brâtarvato*.

(3) *Hambûyisnih*, de *bûyishnih* = état, de v. *bûtano*. West.

(4) *Vinâreshnitha* (ou bien *nivâr°*), adverbe.

(5) *Vâshûfésnitha*, adverbe ; de √*vashûftano*.

(6) *Uzmâyeshno*, √*uzmûtano* de √*mâ*. C'est l'examen avestique du Vd. VII, v. plus haut.

(7) *Daçûpato* semble être pour *daçûpatih*.

(8) *Pâyak*,

(9) Les corrélatifs sont *kaç*.,. *maç*

(10) Les corrélatifs sont *fratûm*... *cigûn* = potiùs... quam ; cf. le Pehl. Vd. VII, 96, *levtno*... *cigûn*, qui correspond à l'Avest. *paourvo*... *yatha*,

(11) Ecrit *devyaçto*, mais à lire *devyaçno*. Voir appendice à l'introd., p.

(12) *Çâmânthâ*,

(13) *Çpór*, West. (AVN. p. 161).

en Eran (1) ; on choisit un endroit bon pour [le] lui confier.

Mais si en opérant sur trois [personnes] il les fait mourir dans son épreuve, il ne faut pas le retenir. Il ne faut pas lui permettre de pratiquer la médecine.

32. Et l'action nécessaire du médecin [s'exerce] moyennant l'influence humaine (2) sur la création de Dieu. Le médecin [doit] toujours chercher qui est malade dans le pays, le connaître, et [venir] vite dans sa visite de chaque jour, prenant plaisir dans sa [bonne] réputation, et [faire de même] le lendemain, et à toute saison ; dispensant bien ses secours (3) ; répondant (4) à la maladie par l'aide (5) de beaucoup de médicaments [appropriés]. Reconnaissant la maladie, (il doit) faire des efforts contre elle par le secours de beaucoup de médicaments, [opérant] d'une manière contraire ; donnant ainsi des remèdes au malade et le guérissant ; de telle manière que par ces efforts [qu'il fait] contre la maladie, par l'application des remèdes, il ne reste (6) aucun malade dans le pays. Il est nécessaire de procurer un aide (7) pour travailler avec le médecin, comme aussi la bonne nourriture, et un habillement (8) assez riche, et un cheval rapide, une demeure supérieure dans une position centrale qui [semble] désirable ; et une maison fournie (9) de tout ce qui est nécessaire ; (une au centre est plus désirable) (10).

33. Et quand [il y a] un médecin de famille dans une famille, un médecin de village dans un village, un médecin de clan dans un clan, un médecin du pays dans un pays, alors il ne faut jamais qu'il manque (?) d'argent (11) ou d'une bête de

(1) L'opposition entre les dévicoles et l'Eran est encore un indice de la date du traité : on identifie la réligion mazdéenne avec celle do l'Eran. Dans le Vd VII le dévicole est opposé au mazdayaçnien.

(2) *Câj-i marûm.*

(3) Le tout exprimé par un adv. : *hûfryâtothâ*. *Fryâto*=aide, secours. √*fri*.

(4) *Patvâçît*, de *patvâkiano*=répondre ; néop. *padvâs*=réponse,

(5) *Avâkîh*, neop. *bâk*, de l'Ar. *avo*, *avañha*.

(6) *Katrûnâto*, au subj.

(7) *Hambâçtak*, pour *hambaçtak*=lié, litt. « un attaché ».

(8) *Bart-jâmak*=sur + veste, (néop. *jâmah*), litt. « surtout ».

(9) *Paçijako*, cf. AVN, II, 26.

(10) *Khvâçtakttar* : ici le *t* est redoublé ; dans *nâmcesto-shâtar* au contraire (au commencement du §) il ne l'est pas.

(11) *Khvâçtak*=richesse.

somme, et [ainsi] le soulagement (1) des malades par la médecine, qui s'en suit (2) n'est pas interrompu (3). Alors, avec son cheval rapide, ses médicaments excellents et contraires [à la maladie], il arrivera au bon moment chez le malade.

34. Dans la médecine corporelle, il y a ces 5 espèces de médecins : il en est un qui est supérieur, un qui est au degré infime, et trois du degré moyen.

Le médecin qui [pratique] la guérison des hommes [pour] la sainteté, par [pure] bienveillance, récitant la prière, est le plus excellent.

Le médecin qui [recherche] une récompense temporelle, [récite] la prière, et [agit] par bienveillance, en degré égal est moyen (4) ; et le médecin qui se tient également entre la sainteté et l'argent, [mais] qui à cause de sa bienveillance est plus facilement tourné (5) vers la sainteté, est au degré moyen, mais près de l'excellence.

Et celui qui [aime] l'argent et la sainteté, et [agit] par bienveillance ; mais qui est plus facilement tourné vers l'argent, celui-ci est au degré moyen, mais plus près du médecin infime.

Le médecin qui est pur, [aime] la sainteté, et [récite] la prière, [occupe] le premier rang en ce qui est agréé (6) et béni et aimé (7) ; et celui [qui] en se faisant récompenser par l'argent, est médiocre dans son degré quant à la sainteté et la prière : de celui-là la sainteté est mélangée (8).

Et le médecin infime est hostile (9) à la médecine et opposé (10) à la médecine, Le jugement de la Loi [est, qu'il mérite] le rejet (11), et le mépris, et doit être jugé indigne de récompense.

35. Récompense [de celui qui est] approuvé et autorisé

(1) *Uzdeheshno*.

(2) *Patvaçtak* = uni, joint.

(3) *Paçkunthât* = (n'est pas) coupé.

(4) *Hâvândâtha*, de l'Av. *avañt* = égal.

(5) *Hûgarâyeshnîktar*, cf. néop. *garîdan* = tourner, de √*vart*.

(6) *Patîrûftano*, prob. pour *patîraftano* = accepter, agréer. *paiti* + √*rap*.

(7) *Garâmîkinîtano*, de *garâmîk* = estimé, aimé. Néop, et Pâ. le même.

(8) *Gûmîk*.

(9) *Brâtarvato*.

(10) Ecrit *pîtyârak* (ou *paîtyârak*).

(11) *Apatîreshnîkîh*, cf. néop. √*padhir* (پذیر) = agréer, accepter.

pour] la médecine. — [Quant à] la médecine du corps, la récompense est statuée par degrés (1) et convenablement,[depuis le plus petit jusqu'au plus grand du bétail ; et depuis le plus bas jusqu'au plus élevé.

36. Et quant au [candidat] non approuvé et non autorisé à pratiquer la médecine, si même il réussit, (2) lui donner une récompense [serait] injuste (3) ; mais s'il [produit] du mal, il est déclaré [qu'il doit souffrir] la rétribution (4) du mal et de l'affliction (5) dans son corps.

37. Et celui qui est choisi par épreuve pour la position de *deçtur* (6), est le médecin spirituel.

Et au sommet de la médecine spirituelle il y a le Zarathustrotema.

38. Et le médecin corporel, qui est au sommet de la médecine corporelle, est le docteur pur de l'Éran.

39. La médecine est une profession (7) : ainsi [pratiquée] dans la classe des prêtres, c'est comme médecine spirituelle ; et [dans] la profession des agriculteurs, c'est comme [celle] du corps.

TROISIÈME PARTIE.

Les Maladies.

40. L'appréciation (8) de la médecine et de la santé est une, c'est l'appréciation de la mesure de la maladie.

Il y a deux maladies, *farâêbût* et *aîbîbût*, (9) [se rapportant aux] fondements de la vie; qui sont aussi des maladies des fondements du corps. Et la cause de toutes les maladies est Ganâk Mînôi, créateur du *farâêbût* et de l'*aîbîbût*.

41. Et les causes des maladies sont les vices [provenant] de

(1) *Pâyakîhâ*, adv. V. introduction.

(2) *Khûpoîhêto*, cf. *khûpîh*, OPPG. s. v.

(3) *Azâr* = injure, ennui.

(4) *Tôjeshnîh*, Haug, OPPG.

(5) *Darosh*, Parsi *drush* = destruction, mal.

(6) Ecrit *daçtubarîh*, pour *daçtû°*.

(7) *Khvêshkârîh*.

(8) *Angartîkîh*, de l'adj. angartîk = « qui réfléchit, qui considère sagement ». de H.

(9) Sur ces termes, v. notre PRM. p. 153. Ce sont des péchés.

Ganâk Mînôi, [agissant] par hostilité, par jalousie (1) contre les forces de la vie, causant des défauts dans la vie même : par exemple, l'ignorance, la tromperie, la colère (2), la paresse, l'arrogance, le mépris, la passion, la violence, l'impureté (3), l'oisiveté ; ainsi que toute autre cause du péché et de la méchanceté qui s'y rattache (4).

42. [Il agit de même], contre les dispositions (5) du corps par la causalité corporelle, par exemple : le froid, la sécheresse, la mauvaise odeur, la puanteur (6), la faim (7), la soif, la vieillesse, la douleur ; et toute autre cause de maladie [et] de mort qui s'y rattache.

43. Et la maladie [causée] par ceci [est] celle qui est propagée selon les règles [de ces causes], [par leur] contact avec la vie et la nature. Par exemple, la passion de la vie [se produit] par cela que la sécheresse est de nature maigre (8).

Les diverses espèces de maladies corporelles, celles que, selon ce qui [se trouve] dans le Bundehesh (9), Ganâk Mînôi a produites, [et] pour la destruction desquelles par le pouvoir d'Aîrman, selon le décret du Créateur, la loi mazdéenne a été révélée, sont en tout 4.333 espèces, [qui] ont été soumises à la destruction (10) ; par exemple :

Azhîr, *aghîr*, *aghrâm* et *ughrâm*, *dâs* et *tafn*, et *çârana*, *çâractr* et *aghas*, etc (11).

Puis, il est révélé [que] la récitation du *Zand* est puissante. Ce qui concerne le mélange des dispositions corporelles, a été écrit plus haut.

Aussi dans le temps (12) qui [s'écoulera] jusqu'à la résurrec-

(1) Adv. *brâtarvatthâ*.

(2) *Khashm-vanth*, litt. « coup de colère? cf. Parsi, *khashm-gani*. ap. West, MK. II, 16.

(3) *Jehkth* dérivé de *jéhi* (. ou) = fornication ; aussi *jeh*. Av. *jahi*.

(4) *Hambarham* : de néop. *barham*, Peh. *barhamak* = réuni.

(5) *Riçtakâno*, il faut lire *raçto*.

(6) Ici est inséré .

(7) *Çôyth*, aussi *çôi* (Av. *shudha*, Arménien, *sô*.

(8) *Nazârînak*, cf. *nazâr* (néop. id,) = maigre.

(9) *Pavan bûn-deheshno.* : On pourrait aussi traduire « au commencement ».

(10) *Yîn vânishno dâshto yekavîmûntto*.

(11) *Va akharo-c*,

(12) Ecrit *dammânthâ*, pluriel de *daman*.

tion [et], et même à la résurrection, comme il est révélé, ces maux seront abattus (1) jusqu'à extinction (?) (2).

44. Anciennement (3) on partageait ces maladies corporelles en deux espèces; la maladie (4) volontaire (5), et qui pour la distinguer est [appelée] *patûshk* (6), comme le *vavarsna* (7); et la maladie non volontaire, qui pour la même distinction, est [appelée] non-*patushk*, comme le *tafn* et *nâêzî* (8).

45. Et les maladies du principe vital, se divisaient anciennement en deux sortes : l'une, [comprenait] les vices dont l'impulsion pousse en avant (9), comme la passion et la colère; et l'autre, les vices dont la tendance est en arrière (10), comme la paresse et la calomnie (?) (11).

QUATRIÈME PARTIE.

Thérapeutique.

Les remèdes (12) [dérivées] des plantes sont de 70 classes, qui toutes ensemble sont dites provenir de la terre. Et la préservation des forces était dans une (certaine) mesure [observée] avant le remède; maintenant, elles se gardent par le remède; et dans la suite elle croîtra (?) (13) en sa

(1) Douteux : *Vândâtano*, ou *vânyâtano*, prov. de la √*vân* = détruire.

(2) Douteux : P. lit *anâfyâtano*.

(3) *Kâdman*.

(4) *Yaçki* = Av. *yaçka*.

(5) *Angâreshni*, litt. calculé.

(6) P. dérive ce mot d'un Av. *paiti* + *vakhsh*, et traduit « se montrant à l'extérieur, saillant »; mais? (On pourrait lire *patuhashk*, et penser à l'arm. *patuhas* = punition, châtiment; ce serait « punissable »).

(7) Voir introduction; c'est l'excès sexuel.

(8) Des fièvres, v. introd.

(9) *Fraz ahangik*.

(10) *Avâz ahangik*.

(11) Le texte porte *cpôjkârih*, qui est plutôt la violence, et ne cadre pas N'est-ce pas pour *çpazghârih*, de *cpazg* = Ar. *çpazga*, néop. *sipazgi*, calomnie?

(12) *Çarâtak*, pour *çartak*.

(13) *Patâyaçto*, ou *patdâçto*?

qualité médicale (1), comme dans le *arîrakan-i kâbûrîk*(?) (2). Et encore; [ce qui] auparavant a pu être nuisible et vénéneux, maintenant par son mélange avec la nature d'un remède, arrive à la nature de médicament; mais après cela il sera tout à fait vénéneux (3). Une fois cuit, il est dit devenir la nourriture des hommes et des troupeaux.

Ainsi ce qui est un mal et une cause de dommage (4),]reçoit] maintenant (5) dans la guérison un développement de force, et par la suite il est dit parvenir à une grande puissance de guérison. [Il en est de cela], comme de l'arbre de création mystérieuse (6) et du buisson invisible [croissant[de la terre, le Gôkart; aussi ce [qui croît] comme remède, comme l'Hôm blanc dans la mer *farakhû-kart* (7), est dit causer l'immortalité de l'homme à l'époque de la résurrection.

46. Et il y a deux espèces de santé, l'une la santé de l'âme [consistant] dans la juste mesure, la bonne harmonie, l'ordre dans les pouvoirs du principe vital.

47. Et l'autre, la santé du corps, [qui consiste] dans la condition de santé convenable des dispositions du corps.

48. Et la nécessité de la régulation du principe vital [provient] du mélange contraire qui est dans ses puissances; ainsi —

Contre la *science*, puissance du principe vital, [il y a] l'inintelligence comme opposée (8); et l'impureté et l'ignorance de la religion comme coexistants et hostiles (9).

(1) Je suppose que ceci veut dire qu'il y a des plantes naturellement saines et utiles, et dont l'emploi dans la médecine ne fait qu'en augmenter l'utilité.

(2) P. Transcrit simplement ces mots. On pourrait croire que l'adj. est *Kâbûlîk* = de Cabûl?

(3) Il y a des plantes vénéneuses qu'on emploie dans la médecine, et qui produisent un effet salutaire seulement dans cet emploi, mais qui restent de nature vénéneuse.

(4) *Brâtarvato*.

(5) *Nûk nûk*.

(6) *Râj-dâto*: de *raj*, (Néop. *raz* = mystère; Av. *razanh* Sk. *rahas*), + *dât*. Est-ce le même que le Gokart, ou une autre plante?

(7) P. semble avoir raison ici à voir ici une distinction assez nette entre le Gokart et le Hom blanc, dont l'un croît sur la terre, l'autre au sein de la mer. V, notre PRM., p. 114-5,

(8) *Hamêstârîk*.

(9) *Brâtarvato*. Nous avons dans tout ce § une distinction bien soutenue

Contre la *disposition* (1) naturelle, puissance alliée (2) à la science [se posent] l'ignorance de la religion en opposition, et la tromperie comme coexistant et hostile;

Contre l'*activité*, puissance de la vie, la paresse est en opposition, et la colère est coexistant et hostile;

Contre la *bonne-pensée*, puissance alliée à l'activité, la colère est en opposition, et la paresse est coexistant et hostile;

Contre la *courtoisie* (3), puissance du principe vital, la violence est en opposition, la passion est coexistant et hostile;

Contre l'*attention* (4), puissance alliée à la courtoisie, la passion est en opposition, l'impureté est coexistant et hostile;

Contre le *mouvement*, principe de la vie, l'oisiveté [est en opposition?] (5) et l'impureté est coexistant et hostile;

Contre le *silence*, puissance alliée à la parole, l'impureté est en opposition, et l'oisiveté est coexistant et hostile (6).

Cette opposition [dure] jusqu'à [ce qu'on soit] dans une bonne disposition de la vitalité, par une alliance bien équilibrée avec la mauvaise disposition. Cette guerre des puissances [a pour effet] que les forces de la vie; soient rassemblées (7), que l'ivrognerie (8) et le désordre des habillements (9), soient expulsés (10) de la vie, que le principe vital soit protégé dans la pureté, rendu actif dans les actes méritoires, délivré

entre le *hamêçtarîk* (= diamétralement opposé, i. e. contradictoire, excluant l'opposé) et *brâtarvato* (= coexistant mais hostile). Le passage est d'une importance capitale pour le sens de ce dernier mot, et semble confirmer le sens donné par West au *Shikand-i Gûmânîk*, voir § 27.

(1) *Khîm* : West « tempérament ».

(2) *Hamdvâtakîk*, de *dvât* = couple, pair; ou selon Darmesteter (*Etudes*, I, 88), *jukht*, ou *yukht*.

(3) *Avâyashnîk*, P. Litt. : « ce qui est convenable ».

(4) *Nikîrîtârîh*, de *nikîrîtano* = regarder, observer.

(5) Cette phrase semble omise,

(6) Le passage ci-dessus ressemble beaucoup au *Shikand-Gûmânîk*, c. IX, §§ 5-13, dont M. West vient de donner la traduction dans ses *Pahlavi Texts*, t. III. (1885). Ce chapitre s'appuie même expressément sur le *Dînkart*. (§ 4), peut-être avec allusion à ce morceau.

(7) *Andâkhtano*.

(8) *Maçtîh : maçt*, néop. *mast*, = Sk. *matta*.

(9) *Vaçtarâno çtartîh*.

(10) *Angîkhnîhâtano*, dérivatif de la même forme de *angîkhtano* = exciter, cf. Av. √*vij* faire tomber. V. appendice.

du crime, en sorte que le juste ne devienne jamais (1) méchant.

49. La cause de la nécessité d'une guérison du corps n'est pas éternelle (2); [c'est] le froid et la sécheresse [causés par] le Mauvais Créateur, opposés à la guérison du sang, et de la matière du corps (3); c'est à dire, l'hostilité, en arrivant ensemble (4), par le froid refroidirait le chaleur du sang; par la sécheresse, dessécherait l'humidité du sang; et spécialement (?) ne donnerait pas sa vigueur (5) à la matière du corps pour la protection du corps, mais affaiblirait (6) son pas dans sa marche et dans son approche (7) de la *frashkeret*.

50. Et par la volonté du Créateur, l'activité hostile du corps n'est pas éternelle, [étant causée] par les attaques violentes de la chaleur contre le froid, et aussi de l'humidité contre la sécheresse. Et contre l'affaiblissement (8) de la matière du corps, il y aurait préservation (9) et protection des forces, quand se réuniront et coexisteront (10) la répression rivale (11) du froid contre l'humidité, et de la sécheresse contre la chaleur. Ainsi la matière du corps et la force agissant (12) de la même manière dans le principe vital, il y a l'attention (13) à la nourriture (14) du *semen* du corps, lequel devient le principe protecteur de l'existence. Voici ce qui est révélé : à tous les éléments du corps la maladie mise en

(1) *Al barâ yehevûnâto.*

(2) *Aderang*, de *derang* = diuturnus.

(3) *tano-mât* : mot qui revient souvent dans la suite. V. § 22, P. traduit « estomac », et y trouve l'Ar. *m'idah* (معدة), mais le sens ne cadre pas partout. C'est plutôt l'Arab. et Pers. *maddah*, *maddiy* = premier principe, matière.

(4) *Raçeshnik hambaçto*, i. e. par la collision..

(5) *Al patukîhat*, prob. de *patû* = vigueur, MK. XVI, 53.

(6) *Pâtrânîhâto*, de *pâtîrâno* = faible.

(7) *Gâm.*

(8) *Patvandeshno.*

(9) *Apatûkîh*. cf *patukîhât*, § 49.

(10) *Datârîh*, prob. pour *dâtârîh*.

(11) *Akvîno*, ou bien *akvidano*; néop. et Parsi *aknûn*, *aknîn*

(12) *Bratarvatîk.*

(13) Le texte porte *rajîno*, prob. pour *varjîno*.

(14) *Vînâkîh* = observation. Les mots sont mal divisés chez P.

(15) *Parvarâkîh*, de *parvârdan* = nourrir (*fra* + √*var*)

opposition et hostile (1) [provient] du Créateur du Mal; et l'œuvre de l'adversaire dans le corps mûrit (2) dans ce corps, quand il devient funeste; et la protection de la matière corporelle et de la force [provient] de leur constitution (3); cette constitution [dépend de l'état] du sang à l'intérieur du corps. Alors les drogues et les remèdes du bon médecin peuvent guérir (4) le corps en dehors du sang. Au milieu de cette ingérence de l'opposition du Créateur du Mal, le perfectionnement et l'union de la création se produirait; car ceci est révélé, à savoir qu'ainsi [se fait] la protection de l'homme, de même que la santé corporelle [subsiste] au milieu de l'ingérence de l'opposition du Créateur du Mal.

51. Le maintien des conditions du corps par la santé, [se trouve] dans la nature mise en activité (5); et celui des forces du principe vital, se fait par l'action bienfaisante de la nature également (6) [en activité].

52. Et la répression (7) des désirs du corps [provient] de la mortification (8), dans la constituton, de tout ce qui lui est opposé; et le secours apporté à la constitution se donne par la mortification des impulsions [provenant] de l'adversaire; son maintien est [par] le manger; et le bien-être [se trouve] dans l'adjonction de la force [qui est] dans le manger, à la force qui est l'assistance sans mélange [du mal] de la constitution (9); comme l'humidité qui est dans la nourriture [s'ajoute] à l'humidité non-mélangée dans la constitution. C'est à dire, cette humidité non-mélangée n'est pas corrompue (10) par la sécheresse [provenant] du Créateur du Mal, ni le feu n'est refroidi par le froid [provenant] du Créateur du Mal; [aussi] l'air qui est dans la

(1) *Brâtarvatîh.*

(2) *Pacîhêt* : Néop, پژیدن (*pazhidan*). Av. √*pac.*

(3) *Cihar-ash.*

(4) ou passif? (*bêshâjîhât*, v. Appendice II).

(5) *Çâjînâk.*

(6) *Hamânâk*, ou bien *humânâk.* Cf. Sk. *upamana*, W.

(7) *Dâreshno.*

(8) *Hûshtâfo*, *hustâv* = châtiment, amende, Haug (?). Voir aussi notre PRM. p. 133 (serait-ce la chaleur animale)?

(9) Le texte pehlevi porte *va cîhari*, mais P. dans sa transcription lit simplement *cîhar*, ce qui semble correct.

(10) *anâgîhat*, verbe nominal de *anâk* = mauvais.

nourriture [s'ajoute] à l'air pur qui est dans la constitution; de sorte que cet air pur n'est pas comprimé par l'étroitesse ; et le limon (1) qui est dans la nourriture [s'ajoute] au limon pur qui est dans la constitution, de sorte que cette terre (2) pure ne se dissolve (3) pas par la paresse [qui empêche l'accomplissement] du devoir. Le tout [s'ajoute] à ceci, — à savoir à la constitution, — par la mortification (5). A mesure que la tranquillité [des éléments] est préservée de l'Avidité (6) [créée] par le Créateur du Mal, la vie de l'homme est protégée. [Prise] avec modération et mesure, la nourriture est la même chose que le remède, et ceci est assimilé à la puissance (7) qui [provient] de la nourriture dans sa force médicale. Le plaisir [provient] de la nourriture, aussi longtemps que le remède est apporté (8) avec abondance et la force pure arrive ainsi à sa juste mesure.

Et des [choses] qui produisent (9) (?) l'existence, celle qui maintient le principe vital en sagesse et le corps en santé, est la plus puissante (10).

Il ne faut pas (11), en dehors de cette opposition chercher (12), les puissances du principe vital dans la cause du péché et de la méchanceté, ni les purs [éléments] du corps dans la cause de la maladie et du mort.

53. Et le médecin corporel est nécessaire au (13)) médecin spirituel, et le médecin spirituel au médecin corporel ; car la médecine spirituellle est nécessaire au corps, —le secours (14)

(1) *Gil* = argile, fange, limon. Néop. id.

(2) *Tinâ*.

(3) *Sharitûnthât*, Ch. שרה = ouvrir, délier.

(4) Ou bien, la chaleur animale, (voir plus haut. Peut-être de *hôsh*, sens + *tâfo* = qui réchauffe?)

(5) *Azi*, voir Spiegel, *Muséon*, t. IV, pp. 385-6.

(6) *Khvéshnthâto*, de *khvéshno*, *khvésh*, même.

(7) *Frahi*, force,

(8) *Anbârthâto*, Néop. *anbâr*, (*ham* + √*bar*).

(9) *Avôrâkâno* : cf. *avôrtano* = apporter, créer, (*â* + √*bar*).— *âk* = terminaison participiale.

(10) *Frahiçto*, cf. *frahi*. Ar. *frâyâo* = plus.

1(1) *Lâ çajito*, *çajitano* = δεῖν.

(12) *Vandîtano*, ainsi Haug.

(13) *Avâyishnik*... *men*, litt. requis, voulu par...

(14) *Câr*, aussi *cârak*, Néop. id.

de la Bonne Loi. Il en est de même (1), du médecin corporel ; — car (2) la médecine corporelle est nécessaire à l'âme, — elle a besoin de la guérison du corps : [or], le bienfait de la guérison [provient] de la médecine corporelle. De la même manière, toutes [les deux] sont nécessaires au roi,— [les médecins] doivent demeurer (3) à sa cour (4) [plein] de vigilance [et] observant la justice. Car l'action de la médecine corporelle se fait selon ces 5 choses : la formation, la préservation, et l'écoulement du semen ; la cohabitation non-mixte ; la préservation ultérieure de la nouvelle formation (5) des êtres humains (6) ; les soins [apportés] à la naissance ; et la constitution du corps en bonne condition.

54. Et l'action de la médecine de la Loi, de la médecine corporelle, se fait selon les 4 éléments du monde, en les protégeant de la destruction ; aussi, en les perfectionnant, par la mort (7) dans le corps du *faraêbût* et de l'*aîbîbût ;* et le maintien de la santé corporelle, par l'observation de la modération.

55. Et l'action de la médecine spirituelle se fait selon les 4 forces du principe vital, dans [leur] activité (8) bien harmonisée ; la protection contre l'adversaire jaloux (9) ; la perfection (10) de la pensée, la parole, et l'action ; la préservation de la mauvaise pensée, de la mauvaise parole, et de la mauvaise action ; [ainsi est] la gloire (11) de la délivrance de l'âme.

(1) *Hamôk*, Ar. *hamô* = ensemble.

(2) *Mano*, employé pour *maman*, comme au *Gôsht-i fryâno*, I, 9.

(3) *Khânakîh*, nom abst. de *khânak*.

(4) *Avân*, Néop. id., parloir, cour.

(5) *Nu-dâtakîh*,

(6) *Aîryâno*, voir West et Haug (OPPG, p. 56) ; autrement *aîrîkâno*,

(7) *Riçtakano*, adj. au pluriel, ἐν τῷ mortuos esse f. et a.

(8) *Paçakhtârîhâ*, de *paçâkhtano* = faire, arranger, compléter,, Néop. *bâshakt* = préparé. Ar. *upa*, ou *paiti* + √*sac*.

(9) *Brâtarvato*.

(10) *Farjâmisno*, de *farjâm*, Néop. id. terminaison, conclusion.

(11) *Pîrâçtakîh* = splendeur ; aussi *pîrâyishno*, Néop. id. = ornement, décoration, AVN, LXXIII, 7. West. (Prob. *pairi* + √*rai* = *ri*, « briller » ; cf. Sk. *rai* = richesse, splendeur, Lat. re-s.

APPENDICE

NOTES GRAMMATICALES.

I.

L'étude de ce texte nous a suggéré plusieurs remarques relativement à l'*orthographe* pehlevi.

1° Notons d'abord l'extrême irrégularité dans la manière d'écrire les voyelles *plenè* ou *defectivè*, ce qui donne l'air de compter les syllabes comme longues ou brèves indifférement.

Citons *paityârak* ([illegible], passim) et *paityârak* ([illegible] e. g. § 52 fin). Aussi, *tarçakâçih* (§ 20) pour *tarçâkâçih; daçtubârîh* (§ 37), pour *daçtûbârîh; patukîhât*, à côté de *apatûkîh* (§§ 49, 50); *zaharîh* (§ 45), dérivé de *zahâr*, poison; *datârîh* (§ 50), pour *dâtârîh*. Et, au contraire, *afçârâto* (§ 52, cf. § 49), pour *afçarâto* (Néop. *afsurdan*); *çâjâk* (§ 52), pour *çajâk*; *çarâtak* (§ 45), pour *çaratak*, ou *çartak* (de l'Av. *çaredha*), au quel cf. *çarêtak*, ap. West, Glossaire à AVN. p. 164.

2° Une *varia lectio* bien intéressante est cela de [illegible] pour [illegible] au § 50; ce que l'on pourrait ajouter au mot concluant cité par Darmesteter (Etudes, i. 20) [illegible] *çardar*, dérivé de [illegible].

3° Au § 31 nous trouvons la forme [illegible] = *dêvayaçto*, où le sens exige évidemment *dêvayaçno* = « adorateur des devs, dévicole ». Cet emploi de [illegible] pour [illegible] est assez fréquent dans les textes pehlevis. Darmesteter (1) montre que la forme *isht* pour *ishn* est constamment employée dans les textes judéo-persans, par exemple *larzisht*, « tremblement », *çôzisht*, « action de brûler » etc. Plus remarquable encore est le double emploi de *harviçp* et *harviçt*, « tout »,

(1) *Etudes iraniennes*, I, 278.

— dont la première forme seule (cf. Av. *viçpa*) peut être exacte. Le mot *dêvayaçtîh* pour *dêvayaçnîh* se trouve souvent, et comme il s'écrit précisément comme *çûçtîh* (« paresse »), cela m'a déterminé à préférer cette leçon (1). Cependant il y a des cas où il faut lire *dévayaçtîh*, ou *dévayaçnih*.

Il me semble que West (2) a trouvé la seule explication de cette anomalie dans l'écriture incorrecte et hâtive des scribes persans. [illegible] et [illegible], pour [illegible] et [illegible] (3) sont produits, tout bonnement par le retroussement du trait qui joint les deux lettres, en forme d'un nœud, pour en faciliter la jonction. On a oublié cela, et les scribes judéo-persans ont écrit שח au lieu de שן, comme on s'est mépris dans tant d'autres cas (*Anhôma*, etc.) où la vraie prononciation a été perdue.

Cette explication me semble encore utile pour la correction que j'ai suggérée au § 14, où j'ai dû lire *áivâcîk* pour [illegible] (au lieu de [illegible]). Ici on a remonté le trait perpendiculaire du en nœud, ce qui a produit *m* au lieu de *v*. Ayant ainsi perdu le sens, on a vu le mot *khîm* dans la première partie : c'est pourquoi on a introduit l'*izafet* et séparée les syllabes en deux mots.

Il est probable que la même explication peut s'appliquer à d'autres cas difficiles.

II.

Il existe une forme verbale en pehlevi qui se termine en [illegible], ce qu'on lit généralement *ihêt*. Spiegel (4) y voit une forme du conditionnel, correspondent au Parsi [illegible] ou [illegible] (*hêt*, *hāt*). De Harlez (5) admet également un potentiel *het*, du verbe *ham* (√*ah*); mais il ajoute « même usage quant au *passif* »; et suggère que peut-être ce n'est autre chose que le sémitique ארח.

(1) PRM. p. 156.
(2) Glossaire, à AVN. p. 21.
(3) Dans *harviçpo*.
(4) *Huzvâresch Grammatik*, pp. 115-116 (1856).
(5) *Manuel du pehlevi*, pp. 45-46 (1880).

Voilà l'opinion déjà énoncé par West (1), qui analyse des formes comme *gumēzihed* « est mélangé » (Parsi, MK. i. 22), et *kunihed*, « est fait », en des noms abstraits, terminé par *ī* (pour *īh*), + *hed* = sémit. *ait*, « il y a », de sorte que « la signification littérale sera « il y a mélange », « il y a production » du sujet du verbe, qui peut être considéré « un *génétif par position* ».

Darmesteter (2) a donné une dissertation sur le même sujet, et revient au même résultat. Il écrit ceci :

« Il faut donc décomposer le groupe ىں‌سوم en deux » parties, la première *ī*, qui appartient au thème du verbe, et la seconde سوم *īt*, qui est le *zevâresh* (3) ordinaire pour است (chaldéen אית). Ce qui le prouve, c'est qu'en pehlevi même on trouve parfois cette terminaison écrite par *çt*, au lieu de *īt*, et l'on rencontre, par exemple, *frêbi-haçt*, « est trompé ». En pazend (4) on trouve *brehiniheçt* « est produit ». Parfois même, au lieu de *īt* ou *açt* soudé au mot en *īh*, on a le verbe zevâresh *yahvûnīt*, écrit séparément ; *mêhmânīh yahvûnīt* (Y. x. 2), « il est reçu comme hôte »...... L'on s'attendrait plutôt à ce que *brehini* fût un adjectif dérivé qu'un abstrait, d'autant plus que le signe même de l'abstrait qui est ىں *īh*, manque dans la forme pehlevie, puisque dans la terminaison *īhêt*, le second élément de ىں, à savoir س, appartient au verbe سوم ; mais l'exemple de *mêhmânīh yahvûnīt*, où le verbe est écrit à part, prouve qu'il s'agit bien d'un nom abstrait ; dans l'orthographe insolite de la terminaison ىں‌سوم, il n'y a qu'*une économie d'écriture* ; et l'emploi d'abstraits de forme différente dans la même fonction, comme *râmishn yahvûnīt* (Y. x. 3) gaudium-est « il est réjoui » met la réalité du procédé hors de doute (5) ».

Voilà qui semble bien incontestable. Je dois cependant

(1) Edition du *Mainyo-i Khard*, pp. 252-3 (1871); Glossaire à AVN, p. 66 (1874).

(2) *Etudes Iraniennes*, t. 1, pp. 235-6 (1883).

(3) i. e. forme sémitique.

(4) « Parsi » de Spiegel.

(5) Op. cit. p. 236.

avouer que j'ai des difficultés a suggérer quant à cette explication : —

(1°) D'abord, dans cette hypothèse, on doit admettre que la forme parsie (pazend) *hêt* est la même que la pehlevie سوعم, à savoir une forme sémitique אית. Mais n'est-il pas inouï qu'une forme verbale sémitique se trouve en parsi (pazend)? — Voici une première doute.

(2°) En examinant notre texte, nous trouverons bien la forme *khûpoihêto* (§ 36), comme on peut la lire, et qui pourrait s'expliquer *khûpoî* (pour *khûpîh*, Haug PPG. s. v), abstrait de *khûp* + *hêt*, « est fait bon ». Mais (*a*) on trouve aussi une quantité de formes non pas en سوعم (*hêt*), mais en *hât* (سسعم) ou *hat* (سعم). Les voici :

netrûnîhât	« est (on soit)	protégé »	§ 15
yehebûnîhât	»	donné »	»
paçkûnîhâto	»	coupé »	§ 33
patukîhâto	»	fortifié »	§ 49
pâtîranîhâto	»	affaibli »	»
anâgîhat	»	rendu mauvais »	§ 52
bandîhât	»	lié	»
shârîtûnîhât	»	dissous	»
khvêshnihâto	»	assimilé	»
añbarîhâto	»	accumulé	»
afçarîhato	»	raffroidi	§ 49

De plus, une forme qui n'a pas l'air d'un passif :

bêshâjîhât guérirerait(?) § 50.

On dira que ce sont de mauvaises leçons : qu'on a écrit سسعم pour سوعم. Mais voici qu'au § 52 on trouve deux formes parallèles :

vînârîhât
et *vînartîh yehevûnât*

en encore au § 33 :

yâmtûnishnîh yehevûnât.

Ici le verbe sémitique *yehevûnât* est bien au subjonctif ; et ce qui est a remarquer est que tous les verbes cités (voir

notre version du texte) ont plutôt une signification conditionnelle ou subjonctive.

(6) Il y a plus. Des *infinitifs passifs* semblent dériver de ces formes; en voici quelques-uns :

angíkhnîhâtano	«	être expulsé »	§ 48
vînârîhâtano	»	protégé	§§ 36 et 52
tûkhshíhâtano	»	rendu actif	§ 48
vânîhatano	»	frappé	§ 43

et une fois un infinitif dérivé de la forme سیوس (*hêt* ou *hît*), savoir :

anafihîtano (?) être anéanti § 43.

Peshotun lit ces terminaisons *-yât (-yaât)*, et *-yâitano (-yâètano)* respectivement.

Que ces formes soient en effet *passives* et que les bases en soient des *noms abstraits* en *-îh*, je n'en fais cependant pas de doute. Les formes parallèles citées par Darmesteter *(mêhmânîh yehevûnît, râmishn yehevûnît)* et par moi-même *(yâmtûnishnîh yehevûnât, vînartîh yehevûnât)*, me semblent décisives sur ce point. Mais ces deux dernières formes (aussi bien que le sens) montrent que nous avons à faire avec des *passifs subjonctifs*, ou *conditionnels*, — aussi bien qu'avec des passifs indicatifs. Or, comment expliquer سیوس *(hât)* comme subjonctif ou conditionnel d'un *verbe sémitique?* Evidemment un subjonctif-conditionnel de אית ne peut se former en pehlevi.

De plus, — et c'est encore plus fort, — comment former *un infinitif* de ce verbe sémitique?

(γ) Pour moi, donc, cette forme passive du pehlevi n'est autre qu'un verbe dérivé, formé directement du nom abstrait verbal en *îh* comme base, — précisément comme le causatif se forme d'une base en *-în*, qui donne probablement une espèce d'adjectif verbal. Ainsi, on aurait par exemple du verbe *netrûntano* = observer, garder :

nom verbal	*netrûnîh*	garde, protection
passif ind.	*netrûnîh-ît* (ou *êt*)	est gardé etc.
» subj.	*netrûnîh-ât*	soit gardé etc.

infinitif ind. *netrûnîh-îtano* (?) être gardé etc.
précisément comme on aurait du même verbe :
causatif ind. *netrûn-în-ît* fait garder
infinitif » *netrûn-în-îtano* faire garder etc.

Il faut avouer que cette explication ne cadre qu'avec le seul infinitif (leçon douteuse) *anâfîhîtano* (§ 43), car tous les autres portent *-âtano*. Et comme on n'oserait guère faire un infinitif du subjonctif, peut être faut-il regarder *-âtano* comme suffixe régulier de l'inf. passif, — au contraire de l'*-îtano* du causatif ; ce qui donnerait plutôt : infinitif : netrûnîh-âtano, être gardé.

(*δ*) Quant aux formes rares *anâgîhat* (§ 52), *afçarîhato* (§ 49), *vanîhatano* (§ 43), je ne vois dans la voyelle brève *a* du suffixe qu'un de ces cas de *scriptio defectiva*, dont j'ai parlé plus haut ; ou bien de cette « économie d'écriture » dont parle M. Darmesteter.

Manchester, 9 nov. 1885. L. C. Casartelli.

N. B. — Dans mon premier article, il y a une faute d'impression dans un mot pehlevi au p. 300, l. 10, où l'on doit lire [illegible], ce qu'on doit prononcer *drûtçto* ou bien *drûçtto*. C'est la forme qui se trouve toujours dans notre traité.

ÉTUDES

SUR LA

NUMISMATIQUE GAULOISE

DES COMMENTAIRES DE CESAR.

II.

Livre I des *Commentaires*. — Monnaies du peuple éduen, prétendant à l'hégémonie des Gaules. — Les Eduens en présence de l'émigration helvète. — Monnaies des vergobrets et des généraux éduens exerçant l'*imperium*. — Le monnayage des Séquanes, des Boies et des Tigurins, vassaux des Eduens.

On a beaucoup épilogué dans ces derniers temps sur les mots : « *Celtes* » et « *Gaulois* », et sur l'origine de ces peuples, qui comme le dit César (*Comm.* Livre I § 1) « ipsorum lingua CELTÆ, nostra (latina) GALLI appellantur ». Entre CELTÆ et GALLI l'antiquité nous fournit une appellation intermédiaire, celle de *Galatæ* ou Γαλάται désignant les Galates ou Gallo-grecs d'Asie mineure.

Depuis plus de trois siècles tous les savants avaient considéré ces désignations comme équivalentes et se rapportant à une même race, mais quelques auteurs modernes, poussés par la manie du scepticisme, ont voulu sous ce rapport nier l'évidence. Nous ne suivrons pas cet exemple.

Pour nous l'identité des mots *Celtes*, *Gaulois* et *Galates* a toute la certitude d'un axiôme (1).

Une observation numismatique de M. de Saulcy met cette vérité en vive lumière. Parlant de médailles gauloises, très

(1) *Gall-i*, *Gal-ates*, comme *Lexovi-i* et *Lexovi-ates*.

fréquentes surtout dans l'est de la Gaule, il disait (1) : « Le » mot CALEDU m'a souvent occupé; à force de penser à la » forme et à la constance des trouvailles de ces pièces dans » le même pays (le centre-est de la Gaule), j'ai fini pas être » convaincu que toutes, avec leurs légendes : KAA, KAAET, » KAAET-EDOV, CALEDU avaient le même sens et la même valeur ». Puis l'illustre archéologue ajoute : « La région habitée » par la race, qui dans son propre pays se donne le nom de » *Celtes* est devenue plus tard la Gaule lyonnaise, au milieu » de laquelle se trouve la cité des Eduens; or ceux-ci » étaient la *nation souveraine de la communauté celtique.* » Dès lors le problème est résolu; KAAET est le nom du » grand peuple, à la tête duquel étaient placés les Eduens ».

Et ailleurs (2) il disait : « Ces pièces appartiennent aux » Eduens, que César nous dit en maint passage, avoir été » les chefs de tous les Celtes. Or on y lit : KAAET, *vraie* » *forme du mot Celte*, EDOU, noms des Edui. *Cette attribu-* » *tion est hors de doute* ».

M. Hucher (3), le savant auteur de l'*Art Gaulois*, donna sa précieuse adhésion à l'explication de M. de Saulcy, qu'il qualifia de très-satisfaisante (4).

Le type de ces médailles figure du côté de l'avers : Une tête casquée de femme, copiée de celle de la déesse *Roma* sur les médailles de la république romaine. Cette tête est tournée à gauche.

Le revers représente un cheval bridé et sellé. La légende est, tantôt en toutes lettres KAAE-T-EDOY, tantôt KAA-ED-OU (les lettres ED, en monogrammes), tantôt enfin KAA, et une roue et un autre ornement sous le cheval.

La fabrique de ces médailles est généralement négligée. Le nombre considérable qu'on en rencontre soit isolément, soit dans les trouvailles prouve une émission prolongée et le monnayage d'un grand peuple (5).

(1) *Annuaire de la société de numismatique*, t. II, p. 167. Comparez : *Revue de numism.*, 1858, p. 281.

(2) *Annuaire*, loc. cit. p. 36.

(3) *Revue numismat.* 1862, p. 164.

(4) Ces pièces ont été souvent publiées; nous renvoyons à l'*Annuaire de la société franç. de num.*, 1867, pl. VII, n° 51 bis, 52, 53.

(5) Pour dire un mot des attributions précédemment émises les uns y

Les médailles avec KAAET-EΔOV ; — KAA-EDOV — KAA sont en argent, elles représentent à l'avers, la tête de Pallas à gauche ; au revers un cheval courant à gauche.

Leur fabrique est généralement négligée.

Les monnaies du groupe, que nous venons de décrire avaient déjà en 1867 (1), formé partie de sept trouvailles de gauloises. En 1832, on en déterra 700 à Anjeures, près de Langres ; en 1866, il y en avait de 1100 à 2000, dans le dépôt de la Ville-neuve-au-roi.

La médaille avec CALEDU se sépare des autres par le type. Elle porte à l'avers une tête de divinité, et au revers un cheval, en course de droite à gauche ; au dessus un signe en S renversé ; parfois l'inscription se complète par une seconde légende : SENODON. Nous reviendrons tantôt sur ces pièces à deux inscriptions.

Plus tard M. De Saulcy, après avoir fait cette merveilleuse découverte, s'est laissé influencer par l'école néoceltiste, et tout en maintenant la décomposition des mots KAAET-EDOV et KAA-EDOV et l'attribution aux Eduens, il a accepté pour KAAET le sens de dur, que *Calet* a en breton, sans songer à l'absence de signification, que la légende KAA de la troisième variété présente dans l'occurence.

Le sens de *Gaulois-Eduens* se justifie au contraire parfaitement, nous savons par César et d'autres historiens, que les Eduens prétendaient tenir l'hégémonie des Gaules, être les gaulois par excellence, ce qui explique à la fois KAAETEDOU et KAA, mais rien n'établit qu'ils se drapaient dans l'épithète de *durs* (2), eux qui se prétendaient au contraire policés, et

voyaient un nom de chef *Caletedunus*, *Caledunus*, les autres une localité, un *Caledunum* quelconque. Enfin il y en avaient qui les revendiquaient pour les *Calètes* (pays de Caux en Normandie), tandis que tous les endroits du nom de Chaumont trouvaient des savants de la contrée prêts à défendre leur revendication.

(1) Pistollet de St-Ferjeux. *Annuaire de la société de numism.*, 1867, p. 46.

(2) Y a-t-il rapport entre le *Kelts* ou hâche en silex, la *Cateia* des Romains, et les Celtes — peuple ou race ? Les *Celtes* sont-ce tous les peuples aryens, qui dédaignant la fronde, se servaient de cette arme, qui leur permettait la lutte corps à corps ? Cette question est du domaine préhistorique, dans lequel nous ne cherchons pas à nous aventurer ici. Voir sur l'instrument appelé *Kelts* BORMANS, *Bulletin des commissions d'art et d'archéologie*, t. XII.

cherchaient à imiter Marseille et Rome, dès avant les campagnes césariennes.

Cette épithète de *durs* donnée à un peuple sur les médailles serait du reste quelque chose de complètement anormal. La modestie naturelle de M. De Saulcy, et disons le aussi son désir de trouver tous les jours une idée neuve, lui ont fait faire un pas en arrière après avoir fait un immense pas en avant. L'école néoceltiste a quelques fois rudoyé M. Hucher parce qu'elle le savait moins impressionnable, mais par contre MM. de Longpérier et Froehner ont vengé parfois par un juste éreintement ces sophistes de la haute science.

Nous maintiendrons avec M. Hucher le sens primitivement révélé par M. De Saulcy; (1) quant à l'identité de CALEDU et de *Gal-edu*; les monnaies d'Orgétorix (ou Orcitirix) nous font connaître l'emploi simultané et équivalent du G et du C. La légende CALEDU est donc *Kal-édue* ou *Gal-édue* à volonté.

Les pièces qui la portent accusent moins l'influence romaine par le type que celles du groupe *καλετεδου*, elles ne portent plus la tête casquée de Roma, la grande cité alliée; mais leur inscription n'est pas en caractères grecs. Il semble que Rome a conquis plus d'influence directe, mais perdu en sympathie.

CALEDU. Buste à gauche portant une longue chevelure coiffée avec boucles et en festons, autour du coup le *torques* d'alliance ℞ cheval posé de droite à gauche devant le quel le torquès, au dessus un signe en forme de s couché! (Argent). *Ann. de la société de numism.* (franç.) 1867 pl. VI n° 27.

(1) Si l'on peut ajouter quelque foi à un dessin publié dans la *Revue* (franç.) *de numism.* de 1858, il existerait une monnaie d'or arverne mal lue par M. Lenormant, et dont la vraie légende serait : CALARVERNIIS. Cette pièce évidemment bien postérieure au roi Luerne, auquel ce savant voulait l'attribuer, formerait pendant aux pièces avec ΚΑΛΕΤΕΔΟΥ, CALEDU, et donnerait un spécimen du monnayage des Arvernes, prétendant eux aussi à l'hégémonie. Nous n'avons pu retrouver cette médaille au cabinet de Paris, il serait intéressant de faire quelques recherches à cet égard. Comme l'existence de la légende discutée reste problématique, nous nous abstenons de reproduire ici le dessin de la *Revue* de 1858. Mieux vaut lacune qu'erreur.

Une variété décrite dans Lelewel (pl. IV n° 51) n'a pas d'inscription au droit, mais porte le mot CALEDU au revers au dessus du cheval sous lequel un serpent ailé. Le buste de l'avers semble, à en juger d'après la gravure, ne pas porter de *torques*.

Le fait que les CALEDU font complètement défaut dans les trouvailles de La Ville-neuve-au-roi, de Chantenay et de Vernon, et ne se rencontrent guère que dans celle de Bazoche en Dunois, prête beaucoup de vraisemblance à la supposition, que ces médailles datent de la septième campagne de César, de l'époque où les Eduens se mirent dans le mouvement insurrectionnel et prétendirent en avoir l'hégémonie.

Nous devons encore citer ici comme portant l'inscription CALEDU les jolis bronzes suivants,qui rappellent quelque peu les médailles du magistrat suprême *Roveca* (1), et qui semblent lui avoir servi de prototypes.

Tête bouclée, à droite, derrière laquelle une espèce de quadrilataire portant en contremarque : CALHDU. ℟ cheval courant à gauche, au-dessous un rameau entre deux annelets, au-dessus un disque contenant quatre annelets et un trait qui les sépare deux à deux. Diam. 15 millim. Hucher, *Art gaulois*, 1874, p. 51.

Mais avant tout disons un mot de cette lutte pour l'hégémonie entre Arvernes et Eduens, qui finit par être si fatale à tous deux, et qui permit aux Romains d'entreprendre et de consolider la conquête des Gaules.

A une époque très-ancienne la Gaule Celtique se trouvait sous l'hégémonie des Bituriges (2). C'est ainsi que nous voyons Bellovèse et Sigovèse, les fils d'une sœur d'Ambiguat, roi de cette nation, commander deux expéditions célèbres, au VIe siècle avant notre ère.

Plus tard la prépondérance passa aux Arvernes dont les rois Luerne et Bituit sont vantés dans l'histoire pour leur richesse et leur munificence.

Les Arvernes furent alors à l'apogée de leur puissance.

(1) Nous croyons qu'une partie du monnayage de Roveca doit être reporté à la huitième campagne de César, et que Roveca les frappa comme général tenant l'*imperium* au pays des Bellovaques.

(2) *Celtarum quae pars Galliae tertia est penes Bituriges imperii fuit.* César, *de Bello Gallico.* Liv. VI § 5.

Athénée raconte d'après Posidonius, que Luerne « pour gagner l'affection de son peuple avait l'habitude de parcourir le pays, monté sur un char et jetant l'or et l'argent à la foule qui se pressait autour de lui ».

Cet or et cet argent qu'on distribuait ainsi à profusion étaient des statères et des tetradrachmes, imités de ceux de Philippe II, roi de Macédoine, et qui furent longtemps répandus dans le monde grec et le monde celtique. Les statéres arvernes, dont les plus anciens poussent l'imitation jusqu'à reproduire le nom du roi macédonien portent le monogramme des lettres A (alpha) et P (rau) liées ensemble. On en connaît de plus récents, quoiqu'antérieurs aux expéditions de César sur lesquels le monogramme est complété par l'inscription circulaire : VEPNIIS pour former la légende : *Arvernes* (1).

Mais c'est précisément à cette époque de splendeur des Arvernes, que remontent les prétentions des Eduens à leur disputer la suprématie sur la Gaule celtique. Leur territoire s'étendait entre la Saône et la Loire. Alliés des Marseillais (2), ils entrèrent de bonne heure par leur intervention dans l'alliance de Rome. Le Sénat accorda aux Eduens le titre de *frères*.

Attaqués par les Allobroges et les Arvernes, ils reçurent les secours de la puissante république. Une première et sanglante bataille se livra au confluent de la Sorgue et du Rhône. Les éléphants du consul Domitius Ahenobarbus avaient épouvanté les Gaulois qui, battus, perdirent 20,000 hommes et 3,000 prisonniers (121 av. J. C.) Les vaincus ne déposèrent pas les armes, et Bituit, rassemblant toutes ses forces, vint au devant du consul Fabius avec une armée, que les historiens latins font monter à un grand chiffre. Fabius n'avait que 30,000 combattants, et l'historien Paul Orose raconte, que le roi arverne, voyant le petit nombre des Romains, s'écriait « qu'il n'y avait pas là un repas pour ses chiens ». La bataille se livra au confluent de l'Isère et du Rhône (121 av. J. C.).

(1) *Revue* (franç.) *de numism.*, 1858.

(2) Ce fut l'an 155 av. J. C. que Rome commença à porter ses armes dans la Gaule transalpine, Marseille, sa fidèle alliée, assiégée, attaquée par les Oxybiens et les Déciates, lui avait demandé des secours.

La défaite des troupes de Bituit fut complète. Lui-même avait échappé au carnage; il vint demander la paix à Domitius, mais celui-ci, au mépris du droit des gens, le retint captif pour le faire figurer à son triomphe.

Rome construisit une ville sur le territoire des Salyens. Ce fut *Aquae Sextiae* (Aix en Provence) (1). Les Salyens et les Allobroges devinrent des peuples tributaires de Rome. Les Romains fondèrent bientôt après une colonie à Narbonne *(Narbo Martius*, *Colonia Martia)* (118 av. J. C.), et tout le midi de la Gaule depuis Narbonne aux Alpes, sauf Marseille et ses possessions, fut qualifié de *Provincia Romana*.

De même que l'Inde anglaise contient des pays étendus soumis à l'autorité nominale de quelque rajah, jouet entre les mains de la politique britannique, de même aussi la *Provincia Romana* à côté de quelques possessions directes de Rome, destinées à tenir le reste en respect, comprenait plusieurs nations conservant leur autonomie apparente. C'est ainsi qu'à côté du monnayage de Marseille et des villes de la Massaliotide, on a encore à l'époque césarienne des monnaies des Volskes Tectosages, des Volskes Arécomiques, de l'antique cité de Nîmes, puis des Allobroges ainsi que de la ligue gallo-ligure de la Durance, à la tête de laquelle se trouvaient les Helves et les Voconces ; et notre énumération est loin d'être complète.

La politique de César fut de ne pas toucher tout d'abord à cette semi-liberté de la *Provincia Romana* ; mais de conquérir d'abord la Gaule indépendante, laissant ainsi les peuples qui entraient dans son alliance dans une ignorance profonde du sort, qui les attendait. Quand la bataille d'Alésia, suivie encore des différentes guerres de la huitième campagne, eut réduit à quatre les peuples de la Celtique et de la Belgique, auxquelles Rome reconnut le rang et le privilège de nation amie et alliée *(socii)*, quand Marseille eut dû se soumettre après la destruction de sa flotte (48 av. J. C.) et fut pour ainsi dire réduite à son seul territoire, le vainqueur de Vercingétorix jeta le masque, laissant à ses successeurs une œuvre facile à compléter.

(1) Construite par le consul C. Sextius Calvinus.

La rivalité des Eduens et des Arvernes donna à Rome l'occasion de forger des fers pour la Gaule entière, et si la grande révolte, qui aboutit à Alesia, échoua, c'est à cause de la sourde jalousie, que la plupart des généraux éduens nourrissaient contre le jeune et courageux roi des Arvernes.

Au premier livre des *Commentaires*, César nous rapporte un discours de l'Eduen Divitiac, qu'il est intéressant de rappeler ici :

« La Gaule entière, dit-il, se divise en deux fédérations,
» qui ont pour chefs, *l'une les Eduens, l'autre les Arvernes.*
» *Ces peuples s'étaient disputé le protectorat pendant plu-*
» *sieurs années*, lorsque des Germains furent engagés
» comme mercenaires par les Arvernes et les Séquanes. Il
» y en eut d'abord à peu près quinze milles qui passèrent le
» Rhin, mais bientôt ces hommes cruels et grossiers, char-
» més par le sol de la Gaule, les mœurs policés et les
» richesses de ses habitants, arrivèrent en plus grand
» nombre... Les Eduens et leurs alliés leur ont livré deux
» batailles et, battus par eux, ils ont éprouvé un grand
» désastre, et perdu toute leur noblesse, tout leur sénat,
» toute leur cavalerie ; épuisés par ces combats et ces
» revers, ces mêmes hommes, que leur courage et l'amitié
» du peuple romain rendaient autrefois tout puissants dans
» la Gaule, furent réduits à donner en ôtages aux Séquanes
» les habitants les plus considérables de la cité... (1) »

Nous passons ici pour le moment sur les péripéties qui ramenèrent les Eduens à la tête de la Gaule celtique. Nos lecteurs le savent, et nous reviendrons plus loin sur ce point historique, ce fut César, qui après les avoir débarrassés de l'émigration helvète, défit Arioviste, et les arracha à la fois à l'hégémonie séquanaise et à l'oppression des Germains.

Les dénominations de KAAET-EΔOU, KAA-EDOU, KAA reprenaient dès lors une actualité qu'elles avaient perdue durant le laps de quelques années. L'idée du *pan-gallisme* va repa-

(1) *Galliae totius factiones esse duas : harum alterius principatum tenere Aeduos, alterius Arvernos. Quibus praeliis calamitatibusque fractos, qui et sua virtute et populi Romani hospitio atque amicitia plurimum ante in Gallia potuissent, coactos esse Sequanis obsides dare, nobilissimos civitatis* (Livre I, ch. 31).

raître sur le numéraire ; mais l'influence latine se fera ressentir davantage. La médaille éduenne abandonnant désormais l'alphabet grec, l'inscription consacrée deviendra CALEDU, pour le numéraire émis à la légende de la nation, à côté duquel prendra place, comme à Rome, un monnayage inscrivant les noms de personnages de l'aristocratie.

L'avers de la monnaie avec CALEDU paraît imité des pièces aux légendes *Vlatos-Ateula* et au type du taureau de sacrifice. Nous avons fixé ailleurs le monnayage des pièces avec VLATOS à l'hiver de 57-56 av. J. C.; nous dirons plus loin pour quels motifs celles à la légende de CALEDU nous semblent appartenir au moment de la septième campagne (52 ans av. J. C.).

Il nous reste à décrire les variétés avec SENODON-CALEDU, presqu'entièrement semblables aux médailles d'argent avec cette seule dernière légende CALEDU. Le même buste, à gauche, que nous avons décrit tantôt, le *torquès* autour du cou ℞ SENODON. Cheval posé de droite à gauche, devant la bouche une feuille d'arbre, au dessus un point au milieu d'un cercle pointillé (argent) *Revue (franç,) de numism.*, 1840, pl. XII.

La double inscription CALEDU-SENODON se rapporte, selon nous, indubitablement à cette grande assemblée nationale convoquée par les Eduens (1), à laquelle les Rémois et les Lingons amis de Rome, et les Trévires occupés par une guerre contre les Germains omirent seuls de se rendre.

La pièce suivante, sur laquelle sans doute le CALEDU manque intentionnellement, se rapporte, pensons nous, au moment où cette assemblée générale refusa d'enlever le commandement militaire suprême à Vercingétorix et méconnut sous ce rapport l'hégémonie des anciens alliés de César. Elle émane de l'influence du parti de Litavicus, qui mettait les intérêts de la Gaule entière au-dessus de l'ambition éduenne.

SENODON. Le même buste à gauche, précédemment décrit portant le *torques*. R. Cheval en course allant de gauche à droite, au dessus un ornement en forme de S (argent). *Annuaire*. 1867. pl. VI, n° 30.

Quelle est la signification grammaticale de *Senodon?* Est-

(1) *Totius Galliae concilium Bibracte indicitur* (Livre VII, § 43).

ce un barbarisme du grec σύνοδος (σύν-ὁδὸς) dont est venu synode? Lelewel considère SENODON comme signifiant *Sénat* et il justifie ainsi cette étymologie.

« On appelait, dit-il, certaines prêtresses *Sénae*, et le » monument des nautoniers parisiens semble appeler les » druides : *senani*, vieux. Leur assemblée serait donc » SENODON, sénat, conseil de Caledu (1). »

D'un autre côté M. De Longpérier a fait connaître une inscription de Bordeaux portant le nom de femme SENODONNA, ce qui lui a fait supposer ainsi qu'à M. Hucher, qu'on se trouvait en présence de quelque chef *Senodonnos* (2).

Mais nous demanderons si un nom d'homme ne peut pas dériver d'un vocable commun, en supposant que *Senodonnos* ait signifié originairement *seigneur*, *sénateur*, (*senex-dominus*) (3). Cette qualification n'a t'elle pu donner plus tard naissance à des noms propres. Chez les Francs nous avons le nom de *Landrade*, porté par des femmes, et offrant cette étymologie : *conseillère du pays*. On dit encore aujourd'hui *landrath* en Allemagne, comme conseiller d'administration et le *landrath* pour l'assemblée nationale.

L'usage des Gaulois était de mettre au singulier les ethniques, c'est pourquoi nous avons les légendes *turonos*, *santonos*, *eburovix* etc.; il ne serait guère étonnant de trouver l'inscription *senodonnos*, au singulier pour exprimer « *le membre de la grande assemblée* (4). » Nous fesons cette remarque pour le cas, où l'on retrouverait des exemplaires portant une légende plus complète. (Cf. *domnus*, terme liturgique).

Nous croyons que l'expression *Senodonnos* se s'applique qu'aux membres de l'assemblée nationale de toute la Gaule ou chaque peuple était naturellement représenté par ses

(1) *Type gaulois*, p. 270.—et il ajoute ici : *de l'homme dur, sévère et fort*, en observant que *Caled* signifie en breton : *dur*, *rude*. Remarquons que ceci était écrit longtemps avant l'ingénieuse découverte de De Saulcy.

(2) Hucher, *Annuaire*. 1866. Le nom de *Senodonna* a ici un redoublement emphatique si fréquent pour les noms gaulois. (Cf. *sanâ*, vieille. Cf. de Harlez, *Avesta*, p. 31).

(3) *Sénateur* en gaulois se disait probablement : *senvir*. On trouve l'inscription SENVI sur les monnaies d'un chef, probablement nitiobrige, *Giamilios*, qui frappe au même type que l'*Ollovicon* des *Commentaires* (VLLVGGIO).

(4) *Senex-dominus* ou mieux : *ab antiquo*, *antique dominus*, C'est comme si on dirait dans une chambre-haute d'Allemagne : « altatheliche Herren ».

chefs; sur une médaille probablement nitiobrige au nom de *Ciamilos*, on lit au revers SÊNVI ce que nous expliquons par *Sênviri*, les sénateurs locaux.

Sur les médailles à la double légende CALEDU-SENODON la première dans le sens de gaulois-éduen serait inexplicable accompagnant un nom d'homme, à moins de supposer que *Senodonnos* ait été le Vergobret éduen, choisi en remplacement de Convictolitan, au milieu de l'enthousiasme patriotique qui précéda la bataille d'Alise, mais cette hypothèse est impossible, car la compétition de Cottus et de Convictolitan pour la magistrature suprême eut lieu au printemps de l'année de la septième campagne (52 av. J. C.), et la bataille d'Alise, pendant l'automne de la même année. Convictolitan était encore en fonctions lors du désastre; et quant aux chefs militaires, César les cite : il y en a plusieurs, mais pas mention n'est d'un *Senodonnos*.

Il est évident qu'après la défaite d'Alise, les Eduens durent renoncer à leurs prétentions à la suprématie sur les autres peuples, et que la légende CALEDU devient complètement improbable.

L'ÉMIGRATION HELVÈTE.

Les Helvètes resserrés dans d'étroites limites entre le Rhin, le Jura, le lac Léman et le Rhône, qui les séparait de la *Provincia romana* avaient conçu le projet d'émigrer dans la direction du Sud-Ouest vers le pays des Santons (la Saintonge). L'instigateur de ce plan était *Orgétorix*, qui occupait par sa naissance et ses richesses le rang suprême, et qui prétendait à la royauté. Orgétorix avait formé le plan d'une ligue helvéte-éduenne-séquanaise, probablement pour tenir en échec les Germains, puis pour acquérir au profit de ces trois peuples une prépondérance dans la Gaule entière. Il avait donné une de ses filles en mariage à Dumnorix, qui se trouvait à cette époque avoir une immense influence chez les Eduens, et il avait poussé son gendre à la réalisation de plans ambitieux. Il avait en outre conspiré avec le Séquanais Casticus, fils de Catamantalède, ancien roi de la Séquanie.

Enfin Orgétorix voyant que le Sénat de Rome avait

accordé le titre d'*allié* à Arioviste, aurait, selon quelques numismates, cherché à s'attacher à la fortune naissante de César, en inscrivant le nom de COIOS sur des médailles, que nous décrirons plus loin. Observons cependant que ce mot de *Coios* peut à la rigueur être considéré comme une contraction de *covios*, seigneur, maître (1).

Les allures absolutistes d'Orgétorix le firent mettre en accusation. Il semble s'être dérobé à un jugement et à la honte de la prison, et peut-être du supplice, en se suicidant. C'est du moins là le récit des *Commentaires*.

Les monnaies de ce chef sont en argent et en bronze. Nous allons les décrire ici successivement :

1) EDUIS. Buste de Diane avec un collier de perles et le carquois sur l'épaule (imitation des drachmes de Marseille) ℞ ORGETIRIX. Ours passant à droite (argent). Musée de Lyon, poids 1 gr. 80.





La mort d'Orgétorix n'avait pas empêché les Helvètes de chercher à mettre en exécution le projet, qu'il leur avait inspiré de sortir de leur pays. Lorsqu'ils se crurent prêts à agir, ils brulèrent leurs villes au nombre de douze et ils reçurent dans leur alliance les Boïes, qui habitaient au delà de leur territoire au milieu des nations de la Germanie.

Les Helvètes avaient eu le grand tort de publier trois années d'avance leur projet d'émigration. Quand ils voulurent passer dans le pays des Allobroges, qui faisait partie de la *Provincia Romana*, ils trouvèrent sur une étendue de dix mille pas depuis le lac Léman (lac de Genève) jusqu'au Jura un retranchement de seize pieds de hauteur défendu par un fossé. Dans l'impossibilité où ils étaient de passer le Rhône en présence d'une armée romaine, ils furent forcés de marcher plus au nord par le pays des Séquanais, sur le territoire des Eduens, pour de là se frayer une route vers les terres des Santons. César alla à leur rencontre en pénétrant tout d'abord dans le pays des Ségusiaves, et après avoir battu d'abord un des corps de la ligue helvétique, les Tigu-

(1) Ce mot figure sur une inscription de Voltino dans la forme latinisée *cavio*. C'est au fond le même mot que le *gaius*, *caïus* des Romains, qui signifiait « maître ». *Bulletin de numism. et d'arch.*, 1886, t. V, p. 85.

rins, il remporta une sanglante victoire sur le reste de leurs troupes aux environs de *Bibrax* la capitale des Eduens.

Des tablettes écrites en langue grecque furent trouvées dans le camp des Helvètes et remises à César. On y avait inscrit le nombre des hommes qui étaient sortis du pays, ceux qui pouvaient porter les armes, et sur des listes à part les enfants, les vieillards et les femmes. La population totale comportait le chiffre de trois cent soixante huit mille individus, dont quatre vingt douze mille combattants. Ceux qui rentrèrent dans leur pays furent recensés d'après l'ordre de César, et l'on en compta cent dix mille (*Comm.*, chap. 29).

Les Eduens demandèrent que les Boïes, connus par leur grand courage, fussent autorisés à s'établir sur leur territoire. César ayant consenti, ils leur donnèrent des terres (*Comm.*, chap. 28) et s'en firent des alliés fidèles.

Revenons à la monnaie d'Orgétorix. Le style de cette magnifique pièce, décrite pour la première fois par M. De la Saussaye (1) rappelle le faire correct et délicat des artistes gallo-grecs de Marseille. L'ours surtout est d'une rare perfection comme dessin.

2) Eduis. Tête à droite à chevelure bouclée, que nous considérons comme l'effigie d'Apollon-Belenos ℟ ORGETIR. Ours passant à droite.

Lelewel pl. VII, n° 9. — *Revue numism. (franç.)* 1862. — trouvaille de Chantenay.

Sur certaines variétés de la même pièce, la gravure est mal soignée et se rapproche des médailles au nom de Togirix.

On remarque sur ces deux premiers types, l'ours helvétique, qui est resté jusqu'à nos jours l'emblème de Berne et de Saint-Gal, Le nom même d'Orgétorix prête ici à un type parlant. En gallo-romain *etum*, tout comme *acum* (2), désigne un endroit : *orsi-eti-rix* signifie « chef de l'endroit où sont les ours ».

(1) *Annales de l'institut archéologique de Rome* t. XVII, 1845.

(2) Le fait que *acum* et *etum* sont des terminaisons équivalentes résulte de l'emploi simultané de *Visacum* et de *Visetum*, désignant notre ville de Visé.

Le fait que sur ces monnaies d'alliance ne figure point le nom de Dumnorix, prouve qu'il faut beaucoup rabattre des accusations portées par César contre ce patriote éduen.

Comme forme grammaticale, ainsi que l'a constaté Lelewel (1) le mot EDUIS est un nominatif singulier, d'après l'usage gaulois de sous-entendre un substantif du genre de *démos* (2).

La forme ordinaire du nom des Eduens au pluriel est *Aedui*, Αἴδουι, Εδουι, Αἰδουσιοι. Cependant Ausonne les appelle *Aedues*, or c'est la leçon monétaire *Eduis*. Il n'y a rien d'extraordinaire, si l'appellation des Eduens avait la double forme comme tant d'autres en géographie, par exemple *Atrebati*, *Atrebates*, *Aedui*, *Aeduis*, au singulier *Aeduus*, *Aeduis*. Donc *Eduis* est un nominatif singulier comme presque toutes les dénominations monétaires (3).





3). COIOS. Tête virile, casquée (4) à gauche, le casque orné de lauriers R ORCIITIRIX. Cheval galopant à gauche (Collection de Saulcy; trouvaille de Chantenay.)

On remarquera dans la forme du nom l'emploi du double II pour E (ou plutôt pour l'H grec).

M. de Saulcy dit qu'il ne peut deviner « ni l'origine, ni le sens » du mot : COIOS. On pourrait y retrouver l'équivalent gaulois de *Caius*, fesant allusion à *Caïus* Julius Caesar. Orgétorix en s'alliant avec les Eduens a pu considérer également comme son allié le général romain, dont ils allèrent implorer le secours contre Arioviste. Le nom de *Caïus Julius*, ainsi que nous le verrons plus loin, figure sur plus d'une médaille gauloise à titre d'allié.

Il est vrai, comme nous l'avons déjà fait observer, que *cavius*, *cavios*, *covius*, *gaius*, *caius*, *coios* signifie maître, et telle pourrait être ici la portée du mot : « maître de l'infanterie » par opposition à *Atepilos*, grand cavalier, maître de la cavalerie; mais c'est là une simple hypothèse.

(1) Lelewel, *Type gaulois*, p. 237.
(2) Hucher, *Revue numismatique*, 1862, p. 166.
(3) Il y a cependant des exceptions; est au pluriel le nom : *Aulercoi*.
(4) César aurait ici le casque orné de lauriers parce qu'il avait mérité la *couronne civique*, à la prise de Mytilène.

4) ATPILLII. Tête à gauche R ORCITIRIX. Cheval galoppant, à gauche; au-dessous un dauphin (Argent, trouvaille de Chantenay.)

Sur quelques exemplaires le dauphin est remplacé par un astre rayonnant.

On a supposé que les inscriptions ORCITIRIX-ATPILLII signifiaient : *Orgétorix*, *fils d'Atépillos*. Cette conjecture ferait place à une certitude, si l'on admettait la dernière lettre sur certains exemplaires, non comme un I, mais comme un F; quelques savants ont cru qu'*Atpillos* était quelqu'allié d'Orgétorix, d'autres que c'était un magistrat helvète, et ces derniers font valoir, que quand la nation des Helvète cherche a négocier avec César, elle envoie à celui-ci deux chefs *Nameius et Verudoctius*. Atépillos eut été un collègue d'Orgétorix.

Lelewel a considéré ATEPILLII comme un titre. *Epillos* signifiant, selon lui, cavalier, *Atepillos* exprimerait naturellement *grand cavalier* (*at* préfixe qui renforce le sens : *atavus*, grand aieul).

Le nom d'*Atepilla* se rencontre en épigraphie, comme nom d'homme, sur une dalle du musée de Nîmes. (*Revue celtique*. 1878.)

Il se retrouve aussi sur une monnaie de bronze, représentant d'un côté un buste à gauche, avec la légende TOUTOBOCIO, de l'autre un lion marchant à droite et ATEPIL, M. De Saulcy en a cru voir un autre exemple d'ATPIL, sur une petite pièce de la vente Colson; mais cette lecture exige confirmation; nous croyons même devoir la rejeter provisoirement. Quant à *Toutobogios* nous nous occuperons ailleurs de ce personnage; et nous examinerons si on doit le classer parmi la catégorie des *héros*, invoqués sur le monnayage gaulois. En effet un chef de ce nom s'était joint aux Cimbres et aux Teutons, et compta parmi le vaincus lors du désastre d'Aix. Il voulut gagner le chemin de la Germanie, mais il fut livré à Marius par les *Séquanais* (102 av. J. C.)

5) ORCET. Tête à gauche d'Orgétorix, R) cheval à gauche (*Annuaire* 1867.)

On connait une variété de cette pièce, sur la quelle le type du revers est encadré dans une inscription de plusieurs mots, qu'on n'est pas parvenu à déchiffrer sur le seul exemplaire jusqu'ici retrouvé.

La série monétaire d'Orgétorix soulève un coin important du voile, qui recouvre la numismatique gauloise. Elle nous

permet de constater l'influence de l'art grec sur le monnayage des Gaules. Elle nous montre un exemple non douteux d'une de ces ligues de peuples et de chefs, conséquenee nécessaire de la situation politique d'un pays séparé en petits états, cherchant *tous* à faire prédominer leur hégémonie propre par des coalitions, qui sans cesse se modifient ou se dissolvent pour se reconstituer tout aussitôt.

Mais à côté de ce point lumineux, il y a encore bien des points obscurs.

Comme la statisque des trouvailles le démontre, il existe une série de médailles d'argent, qui vont se placer avant ou au moment même de l'intervention césarienne dans les Gaules. Nous voulons parler des quinaires d'argent à la légende Q. DOCI SAM. F, des potins aux inscriptions Q. SAM ; Q. DOCI, DOCI, dans lesquelles on a voulu retrouver un *Quintus Docios*, *fils de Samillos*. Nous ferons remarquer que rien ne s'oppose à amender cette interprétation en lisant au lieu de DOCIOS, le nom de DOCILLOS. Nous verrons que cette lecture Docillos nous amène chez les Allobroges.

On pourrait cependant pour ces pièces suivre une voie toute différente. Evidemment la quantité considérable, qu'on a trouvée de médailles à ce type, prouve qu'elles ont été frappées par un grand peuple ; d'un autre côté on se demande comment l'émigration helvète n'aurait plus donné lieu à une émission monétaire après la mort d'Orgétorix. On songerait donc à Nameius et Verudoctius, chefs helvètes, cités dans César. Ces deux personnages se seraient dès lors appelés en réalité : *Sameius* et le « verg » *Doctius*, quant à la lettre Q (à moins d'y voir quinarius et quadrans), ce serait le prénom *Coios* de Jules-César écrit *Qoios*, comme sur certaines inscriptions on trouve *Sequnda* pour *Secunda*. Mais nous n'oserions admettre ce systême un peu trop téméraire.

D'accord, avec l'opinion presque généralement reçue aujourd'hui, nous maintenons l'interprétation assez naturelle de *Quintus Docillus*, *Samilli filius*, tout en constatant que cet emprunt d'un prénom latin (*Quintus*) nous renvoie vers la gaule Narbonnaise (2), ici tout comme pour *Cneïus Voluntil-*

(1) Lelewel, *Type gaulois*, pl. IV, pl. VII.

(2) Qui avait déjà pris des mœurs toutes romaines.

lus, qui signe des quinaires à la tête casquée de Rome, du groupe *Durnacos*, *Auscro*, etc., et qui doit être un chef Ligure, des bords de la Durance, salyen ou voconce.

Selon nous, QUINTUS DOCILLUS pourrait être le chef Allobroge,dont César parle dans son troisième commentaire de *bello civili*.

Erant apud Caesarem, ex equitum numero, Allobroges duo fratres, Roscillus et Aegus, Abducilli filii, qui principatum in civitate multis annis obtinuerat, etc., texte que nous croyons devoir redresser ainsi ...*Allobroges duo, fratres, Roscillus et Aegus, ambo* DUCILLI *filii*. L'abréviation usuelle de *ambo* dans les manuscrits du XIIe siècle (et les plus anciens manuscrits de César datent de cette époque) est *ab* surmonté d'un *trait*, on n'aura pas compris le sens du trait. L'expression *ambe deux* se rencontre en vieux-français.

Cette espèce de pléonasme *duo... ambo* est peut-être chez César une espèce de gallicisme, comme l'accusatif *apud LingonAS*, que l'on ne retrouve pas chez d'autres auteurs classiques (2).

Si notre conjecture est exacte, la vieille controverse au sujet de l'identité de Q. DOCI... et de TOGIRIX disparait.

On connaît les monnaies suivantes d'un chef allié de César, au sujet duquel nous n'oserions quant a présent, décider s'il est Helvète ou Lingon, quoique cette dernière opinion nous paraisse préférable. Son nom est Togirix, On a de lui les monnaies suivantes, :

1) JULIOS. Tête casquée à gauche R TOGIRI. Cheval courant de droite à gauche, au dessous une fronde (3). De Saulcy. Trouvaille de Chantenay (*Revue*, 1862, p. 21) ;

2) TOGIRIX. Tête casquée à gauche. R. TOGIRI. Même type que le n° précédent.

De Saulcy. Trouvaille de Chantenay ; trouvaille de La

(1) Traduction de Wailly, p. 208. Cette édition porte le texte fautif *Adbucilli*. Nous suivons le texte de Baron (Bruxelles, 1826).

(2) Nous traduisons donc ce passage : « Il y avait dans l'armée de César, parmi la cavalerie noble, deux frères, Roscillus et Aegus, Allobroges, tous deux fils de Ducillus, qui avait occupé pendant de longues années le pouvoir suprême chez cette nation. »

(3) Cette fronde se retrouve sur des petits bronzes de Divitiac, c'est peut-être un indice.

ville-neuve-au-roi (*Revue*, 1866) Lelewel pl. IV, n° 48, 49.

3) Toc. Tête casquée à droite. R TOG. Lion courant de gauche à droite (potin).

Lelewel, pl. VII, n° 7.

Une inscription du cimetière d'Yverdon (Suisse) rapportée dans Mommsen (*Inscrip. confoed. Helv.* p. 24 n° 139) porte : MERCURIO — APOLLINI — MINERVAE — TOGIRIX METTAE F — V. S. L. M

« L'inscription d'Yverdon est unique au nom de Togirix ; » nulle part ailleurs ce nom n'est gravé sur un monument » lapidaire. » Et M. Colin de Montbéliard en conclut que Togirix était un chef helvète et non pas éduen, comme on l'avait supposé avant lui.

Avant d'en finir avec l'émigration helvète, parlons ici des monnaies des Santons (habitants de la Saintonge) vers les terres desquels voulait se diriger ce peuple à la recherche d'une autre patrie.

L'avers des monnaies des deux peuples se ressemble énormément, comme si les émigrants avaient voulu pouvoir plus facilement se servir de leur monnaie nationale en arri vant dans leur nouveau pays.

1) SANTONOS. Tête casquée à gauche ℟ cheval à droite ; au-dessous un disque (argent). Lelewel pl. V n° 9.

2) Tête à droite, une feuille de lierre devant le front ℟ SANTUNOS. Cheval courant de gauche à droite, au dessus un ornement (bronze). Hucher. Art gaulois. 1868, p. 59.

3) ARIVOS. Tête casquée à gauche ℟ SANTONOS. Cheval à droite, au-dessous un point au milieu d'un cercle égalepointillé (argent). Lelewel. On croit généralement qu'Arivos est un nom de chef.

Les Santons étaient compris pour douze mille hommes dans le dénombrement des forces de l'armée gauloise avant la bataille d'Alise (Livre VII § 75).

Il reste complètement obscur si les Santons avaient donné occasion au déplacement des Helvètes en fesant un appel de bras pour relever chez eux l'agriculture en souffrance.

(1) *Annuaire*, 1867, p. 92 (lettre de M. Colin à M. le vicomte de Ponton d'Amécourt).

Les Vergobrets éduens. — Leur Monnayage,

Ches les Eduens, dit César, on n'avait créé, de tout temps, qu'un seul magistrat qui occupait pendant un an le pouvoir suprême (1). Ce magistrat portait le titre latinisé dans sa terminaison de *Vergobretus*. Ce nom de *Vergobret* nous est conservé par trois textes : une phrase de César, une glose d'Isidore de Séville et une légende de monnaie gauloise, que nous avons déjà citée, sur laquelle nous aurons à revenir à plus d'un point de vue.

Les paroles de César sont : *Divitiaco et Lisco*, *qui summo magistratui praerant*, *quem vergobretum appellant Aedui*, *qui creatur annuus*, *et vitae necisque in suos habet potestatem*. *(Bello gallico*. I § 16).

La glose d'Isidore de Séville (Isidori Hispaliensis, *Opera omnia*. Coloniae. 1617 in-folio p. 631) : *vergobretus nomen magistratus*.

Quant à la légende monétaire, elle porte : CISIAMBOS. CATTOS VERGOBRETO. Aigle romaine à gauche R SIMISSOS PUBLICOS LIXOVIO. Au milieu du champ des boucliers posés en croix (bronze). C'est un *semis* d'alliance (moitié d'as) frappé à Lisieux, par Cisiambos, chef des Lexoviates, sur lequel il reconnaît l'hégémonie éduenne et la protection romaine (2).

(1) *Singuli magistratus antiquitus creari atque regiam potestatem annuam obtinere consuessent*. Livre VII, ch. 32.

(2) En l'an 56 av. J. C. les Lexoviates se joignirent au soulèvement des Aulerques. La révolte apaisée, César aura mis à leur tête Cisiambos, qui reconnut l'hégémonie éduenne. Alors Maufennos l'*arcantodan*, le vergobret du peuple protecteur signe la monnaie concurremment avec le chef du Lexovium. L'année suivante (54 av. J. C.) Cisiambos omet-il le nom du magistrat suprême éduen pour se rattacher directement à l'alliance romaine? Toujours est-il que les pièces lexoviates avec le nom du *vergobret* Valetiac n'ont pas été retrouvées; mais en 53 av. J. C. nous avons l'inscription : CISIAMBOS. CATTOS. VERGOBRETO, ce dernier mot trouvant évidemment un synonyme dans ARCAN TODAN.

Dans notre *première étude* il s'est glissé page 8, une erreur d'impression. Au troisième alinéa (ligne 15) lisez : « Suivant désormais la fortune du général romain, Cisiambos signe le numéraire comme chef de son peuple; il émet entre autre des *semis* ou demi as du système monétaire romain. Sur

Pour le passage des *Commentaires* que nous venons de rapporter, tous les manuscrits portent en parlant de la magistrature de Liscus et de Divitiac : *praeerant*, que des éditeurs ont maladroitement corrigé en *praerat*, l'appliquant au seul Liscus. L'expression *praeerant* signifie que l'un et l'autre furent successivement *vergobret*.

M. Mowat est tombé dans une erreur plus grave encore. Dans la *Revue celtique*, t. V, août 1881, p. 121-124, il publie un article intitulé : *Le duel dans la déclinaison gauloise à propos d'un nouvel exemple du mot vergobret*, et là il soutient que chaque année les Eduens élisaient deux *vergobrets* ; il se met ainsi en contradiction formelle avec le récit de César au VII[e] livre des *Commentaires* (voyez plus loin Livre VII, ch. 32) et la phrase rapportée plus haut.

De tout temps, en effet, on n'avait créé qu'un seul magistrat qui occupait pendant un an le rang suprême. Comment Cottus et Convictolitan se seraient-ils disputé la qualité de vergobret et César eut-il dû choisir entre eux deux, s'il y avait eu moyen de les contenter l'un et l'autre par l'une des deux places supposées de vergobret ?

M. Mowat cherche à prouver que le titre de *vergobret* était usité hors du pays des Eduens, et il cite un monument épigraphique de Saintes, qui appliquerait à un C. Julius, Rigoveriugi filius, Voltinus, Marinus, le titre de *vergobret* ; mais on lit sur la pierre seulement VERG. Zeuss dans sa *Grammatica celtica* (1) a établi ainsi l'étymologie de *vergobretus*. Le gallois *guerg* (latin : *efficax)* et l'irlandais *breth* (latin : *judicium)*. D'autres néoceltisants font dériver le mot du breton *fear-go-breith*, c'est à dire l'homme du jugement. Il est remarquable que le maire d'Autun portait encore au XVII[e] siècle la désignation de *verg*.

Historiquement *verg* est donc un magistrat, un juge ; *bretia* en basse latinité est une querelle, aujourd'hui encore :

d'autres *semis lexoviates* frappés de même métal et de même style, nous voyons figurer Maufennos comme archonte-annuel (*archont ad annum*), *arcantodan*, expression équivalente à *Vergobret*, et qui prouve l'alliance éduenne tout comme l'aigle dénote la protection romaine.

Une monnaie identique, etc. — Nous aurons à revenir sur ce monnayage des Loxoviates dans une de nos *Etudes* suivantes.

(1) *Gramm. celtica*, 2e édition, pp. 10, 11 et 12.

une *brette* (1). Verg-aux-brettes *(verg ad brettas)* serait donc déjà une explication préférable à l'emprunt de deux racines tirées l'une du patois du pays de Galles, l'autre de l'irlandais. Mais le gaulois comme langue synthétique n'aurait pas forgé ce mot *vergobretos* avec une pareille dérivation ; nous trouvons bien *arcantodan*, mais pas *arcantodanos* (2).

Il nous semble bien plus naturel de chercher ce sens : *virga*, verga, verge; et *viridis*, verte (corrompu en *bret.*) *Virodunum* se transforme en Verdun, *Vesuntio* en Besancon; nous arrivons de la même façon à *Vired*, *bired*, qui se contracte en *bred*, *bret*.

Le *vergobret* emprunterait donc son nom à la *verge verte*, qui était l'emblème de son pouvoir annuel. Le *vert-rainsel* joue un rôle analogue dans les souvenirs symboliques du moyen âge. A St-Omer sur la monnaie du XIIe siècle le mayeur apparaît tenant en main cet emblème de son pouvoir (3). C'est probablement là aussi le sens du *douisien*, (de Douay), de la plante de Vierson; et puis de ces nombreuses branches d'arbres que nous rencontrons sur les médailles gauloises et qui seraient un indice que le peuple, qui les figure sur son numéraire, avait la forme republicaine de gouvernement et la magistrature suprême annuellement élective.

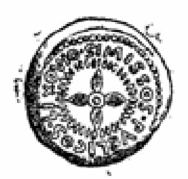
La *verge* comme emblème de justice est restée traditionnelle. Elle était portée par celui qui présidait au XVIe siècle aux exécutions capitales, (voyez les vignettes du traité de droit criminel de Damhouder).

D'un autre côté l'expression *verge* était resté synonyme de juridiction, c'est ainsi qu'on disait encore au siècle dernier « la *verge* de Menin. »

(1) Il est vrai que *brette* a été dérivé d'épée *brette* ou bretonne, l'arme de prédilection des bretteurs; mais cette origine du mot devrait être prouvée préalablement. Citons encore ici le mot : *barat*, qui en vieux français signifie *dol*, *faute*, *contestation*, *préjudice volontaire*. C'est ainsi qu'un jeton du XIVe siècle présente à ceux qui s'en servent pour calculer la légende : *amis gardes vos de barat*. L'expression actuelle *baraterie* a conservé ce sens en droit maritime.

(2) Si on retrouvait la légende *arcantodanos* nous devrions modifier l'étymologie proposée du mot en *arcón-todanos* c'est à dire *αρχων* et *todanos*, adjectif en rapport avec l'ombrien *tota*, cité (Michel Bréal (*Tables Eugubines*. Paris 187g, p. 387) c'est-à-dire magistrat de la cité.

(3) Dewismes, *Catalogue raisonné des monnaies d'Artois*. St-Omer, 1866.


La numismatique nous fournit un synonime de *vergobret*, c'est le mot *arcantodan*. Nous avons reproduit plus haut un semis de Lexovium, frappé à la suite de la triple alliance romaine-éduenne-lexoviate, et portant le nom du vergobret *Cattos* (ou Cotus), il existe une pièce presque identique avec l'inscription MAUFENNOS ARCANTODA OU ARCANTODAN. Le mot d'ARKANT se retrouve encore sur des médailles de bronze en tout semblables à celles qui portent le nom de Divitiac; et ailleurs ARCANTODAN tout entier accompagne le nom de ROVECA inscrit sur la même face, circonstance qui vient, nous révéler le nom d'un nouveau magistrat suprême, ROVECA (ou POOVIKA), enfin un personnage du nom d'AMBACTUS porte également le titre de ARC.

Voici la description de cette intéressante monnaie au nom de *Roveca* qui fut publiée tout d'abord par M. Hucher, *Art gaulois*, t. I, pl. XLVIII, fig. n° 1 : ROVECA ARCANTODAN Tête à gauche ornée d'un casque dont sortent de larges boucles. R. Sanglier à droite, tenant en gueule une feuille. Bronze. 16 millim.

Nous l'avons dit plus haut; le mot *arcantodan*, que De Saulcy déjà considérait comme le titre d'une fonction (1) était synonyme de *vergobret*, et c'était au fond une expression grecque. Et en effet, l'histoire nous apprend que les Marseillais ou Massaliotes calquèrent leur constitution sur Athènes, et que les Eduens, qui se prétendaient les plus polissés des Gaulois avaient à leur tour pris la grande cité hellénique pour modèle de leurs institutions. *Arcantodan*, c'est peut-être l'archonte de l'année, αρχων, ἄρχοντ' (2) — ad annum.

(1) « Je regarde *arcantodan* comme un *titre honorifique*. » De Saulcy, *Revue numism.* (franç.). — Nouv. série, XIV, p 5.

(2) Le *t* est dans la racine puisque le génitif donne ἄρχοντος. — Comme nous l'établirons par les monnaies mêmes, chez les Eduens du temps de César, le droit de battre monnaie à leur nom et à leur effigie fut usurpé par les prin-

Frappé comme De Saulcy et comme nous de la position constante occupée par le mot *arcantodan* à la suite d'un nom propre, M. Ch. Robert approuve, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'école françaisede Rome (t. VI, 1886) l'idée qu'on se trouve en présence de la désignation d'une fonction et l'auteur se déclare très porté à admettre qu'*Arcantodan* désigne un magistrat vérificateur des opérations du monnayage, comme le varadin des temps modernes. Nous ne pouvons pas admettre ce système parce que la légende *Maufenos arcantodan* nous paraît correspondre comme signification à celle de *Cattos vergobreto* (1).

Liscus vergobret

(59 *av. J.-C.* — 58 *av. J.-C.*)

Liscus, qui occupait les fonctions de *vergobret* au moment de l'arrivée de César dans le pays des Eduens pendant sa première campagne était, comme Divitiac, l'ami de l'alliance Romaine C'est lui qui fit connaître au général de la république, les sentiments hostiles de Dumnorix (*Comm.* L. I § 18.)

Nous n'hésitons pas à classer à Liscus les médailles gauloises à la légende de Lucios et Luccios.

Lucios. Tête de Diane, à gauche. La déesse est bien caractérisée par le croissant, qui surmonte sa coiffure.

R. Lucios. Guerrier debout, de face, et la tête nue. De la main gauche, il s'appuie sur un long bouclier gaulois, de la

cipaux personnages de l'aristocratie. Non seulement les *vergobrets* mais des commandants militaires exercèrent cette prérogative, Il resterait à savoir si la charge une fois déposée, la faculté d'émettre et de signer du numéraire, s'évanouissait en même temps. Nous croyons devoir supposer qu'avec l'*imperium* cessait le droit de battre monnaie.

(1) Un appendice à l'article de M. Ch. Robert, émane d'un philologue connu, M. E. Ernault; ce savant propose de faire d'ARCANTODAN : *argenti judex*. Cette interprétation me paraît d'autant plus probable, dit M. Dancoisne (*Revue belge de numismatique*, 1886. p. 473) « qu'on commence à reconnaître au- » jourd'hui *que le gaulois au temps des légendes monétaires ressemblait au* » *latin beaucoup plus qu'on ne le croyait.* » Le premier élément du mot *arcan-* » *todan* aurait ainsi signifié *argent* et par extension *monnaie.* « Il est assez bizarre que jusqu'ici toutes les pièces connues à l'inscription *arcantodan* sont de bronze. Si *arcantodan* signie autre chose que vergobret, il faut le faire dériver plutôt de *arca*, coffre, trésor ; ce serait alors : *trésorier public*.

droite, il porte un long bâton, terminé par une fleur, et sur la hampe duquel est placé un sanglier.

(Argent.) Trouvaille de Chantenay. *Revue* (franç.) *de numismatique*. 1862-p. 15. Les emblèmes tenus par Lucios au revers de cette médaille sont précisément ceux d'un vergobret éduen : la *verge* ou bâton fleuri, (virga viridis) et le sanglier.

Le buste de Diane, la tête ornée du croissant offre sur ces médailles de même que sur celles avec ORGETORIX-EDUIS (1) une double allusion au nom de *Luccios*. En effet la lune brille durant la nuit (*lucet*) et λύκος, le loup, appartient au domaine de Diane-chasseresse.

On a au nom de L*uccios* une seconde médaille frappée chez quelque peuple allié des Eduens.

2. LUCCIO. Tête virile, à droite R sanglier, à droite, au dessous une fleur. Bronze. Lelewel pl. IX, nº 38. Hucher, *Art gaulois*, 1874, p. 98.

L'identité philologique des formes LISCUS, *Luscos*, LUCCIOS, LUCIOS peut bien être soutenue. D'un côté le mot latin *luscus*, correspond au français *louche*, de l'autre la terminaison *uccus* donne *uche* (2). Sur le vase de Sérancourt on a *buscilla* pour *buccella*, qui en français devient *bouchée* (3).

Enfin sur une monnaie séquanaise d'Agedomar, il y a une allusion à Luccios, le vergobret éduen, résultant du type du sanglier et du loup (λύκος) accouplés. Nous avons établi ce point dans notre première étude.

VÉROTAL, vergobret

(57 *av. J. C.* — 56 *av, J, C.*).

Vérotal ou Virotal est un nom gaulois que l'on retrouve sous la forme *Viriotal* (4), à Pompéï sur une liste de gladia-

(1) César ne s'explique pas bien au sujet du moment de la mort d'Orgétorix, que l'on place généralement à 60 av. J. C., l'année même de l'émigration. Singulière coïncidence que cette mort du chef helvète au moment où Rome avait intérêt à le faire disparaître

(2) Brachet, *Grammaire historique de la langue française*, p. 289.

(3) C. A. Serrure, *Etudes gauloises*. Brux. 1882, p. 62.

(4) *Revue franç. de numismatique*. 1860 (art. de M. Hucher).

teurs au milieu d'autres noms, évidemment étrangers à Rome. Au point de vue étymologique, le vocable *Verotalos* est peut-être en rapport avec le *verrat*, c'est à dire avec *sus-ebur*, qui servait de bannière aux Eduens dans leurs temps de splendeur lorsqu'il prétendaient à l'hégémonie des Gaules. Cette enseigne, Vérotal la porte comme Dumnorix sur quelques unes de ses monnaies, et aussi comme Liscus, c'est-à-dire en l'abaissant en signe de pacification et d'alliance.

1) Tête de femme, à gauche; elle n'a plus le croissant de Diane. R VIIPOTAL. Guerrier debout de face et la tête nue. De la main gauche, il s'appuie sur un long bouclier gaulois, de la droite, il tient un long bâton.

Argent. Lelewel pl. VI nº 20.

2) Même tête de femme à gauche.

R VIIPOTAL. Lion à droite, sous la légende.

Argent. *Revue*, 1860.

3) Tête virile à droite.

R VIΓ.T. Cheval, à droite, au dessus duquel un torquès d'alliance.

Bronze. *Revue*, 1860.

La forme de la lettre *rhô* ou R est ici remarquable ét se rapproche du *gamma*. L'o est marqué par un point.

DIVITIAC, vergobret.

*(en 60 av. J. C. — encore cité comme général exerçant l'*imperium *en 57 av. J. C.)*

Né d'une famille illustre, élevé dans la science des druides, Divitiac qui devint l'ami personnel de César, avait toujours éprouvé des sympathies pour la République romaine. Ennemi acharné des Germains, il n'avait voulu se soumettre à la paix que ses concitoyens avaient conclue avec les Séquanais, lorsque ceux-ci, grâce au secours d'Arioviste, avaient remplacé l'hégémonie éduenne par la prépondérance de leur nation dans l'Est des Gaules. Elevé à la dignité de *vergobret* (1), il fut évincé du pouvoir par un parti à la tête duquel

(1) Il était *vergobret* en 60 av. J. C. Cela résulte du chap. 3 du Livre I des *Commentaires* comme nous le verrons plus loin sous la rubrique : Dumnorix.

se trouvait son frère Dumnorix, plus jeune que lui, et ennemi mortel de Rome. Divitiac, qui pendant qu'il était magistrat suprême n'avait pu quitter le territoire éduen, d'après les lois de son pays (1), profita de sa disgrâce pour aller implorer au profit de son peuple l'aide du Sénat romain qui avait conféré jadis aux Eduens le titre de *frères et amis*. Il dut revenir sans avoir rien terminé, mais César et Cicéron lui firent espérer des secours. L'an 58, César fut envoyé avec cinq légions comme proconsul dans les Gaules. « A son » arrivée, la situation changea ; les otages furent rendus aux » Eduens par les Séquanais ; ils recouvrèrent leurs anciens » clients, et, par l'entremise de César, ils en recrutèrent de » nouveaux (2). » Déjà avant l'arrivée du général romain et de sa victoire sur les Helvètes, une réaction favorable au parti de Divitiac, avait dû se produire chez les Eduens, puisque nous le voyons marcher parfaitement d'accord avec Liscus, le *vergobret* alors en charge. César réintégra Divitiac dans ses honneurs et dans son ancienne influence (3). En 57, nous le trouvons à la suite du général romain avec un corps éduen pour l'aider dans sa guerre contre les Belges, en opérant la soumission des Bellovaques (4). Dès lors, il disparaît de l'histoire. César n'en parle plus que pour dire qu'il avait protégé à ses débuts l'éduen Viridomare.

De toutes les médailles que nous connaissons de Divitiac, il n'en est aucune qui remonte, certainement, à l'époque de son vergobretat (5) ; bien certainement celle que nous décrivons sous le n° 5, semble nous renvoyer à un moment, où il n'avait que le commandement militaire suprême sur l'armée éduenne, c'est là un des motifs qui nous permettent de poser en fait qu'après l'an 60 av. J. C. tout chef éduen, exerçant

(1) *Quod legibus Aeduorum his qui summum magistratum obtinerent, excedere ex finibus non liceret*. *Comm*. L. VII, ch. 31.

(2) *Comm*. Liv. VI, § 12.

(3) *Comm*. Livre I, ch. 18. — *Divitiacus in antiquum locum gratiae atque honoris... restitutus*.

(4) *Comm*. Livre II, ch. 10, 14 et 15.

(5) Nous développerons ailleurs les motifs, qui nous font attribuer à Dumnorix les premières monnaies personnelles. Constatons cependant que M. De Saulcy a publié une monnaie au type des ΚΑΛΕΤΕΔΟΥ, portant l'inscription tronquée ...ΕΤΙΑ, qu'il attribue à Valétiac mais, qui semblerait plutôt de Divitiac. Nous ne tirerons cependant aucune déduction d'une pièce incomplète.

l'*imperium* pendant une campagne, avait le droit de battre monnaie en son nom.

César au premier livre des *Commentaires* dit qu'il réintégra Divitiac dans ses honneurs, et qu'il lui rendit son influence chez les Eduens : *Divitiacus... in antiquum locum gratiae atque honoris... restitutus*. Faut-il comprendre ainsi ces textes, que Divitiac, évincé de la charge de *vergobret*, à la suite de son attitude après la guerre malheureuse contre Arioviste (60 av. J. C. ou plus tôt), fut, après l'expiration du mandat de Liscus (58 av. J. C.) élevé de nouveau à la magistrature suprême par l'influence du proconsul romain.

Non, car Divitiac n'a pu être *vergobret* lors de la seconde campagne. Nous le voyons, en effet, prendre part à l'expédition contre les Bellovaques (L. II, ch. 26) ; or nous savons, par le témoignage de César, que le magistrat supréme pendant l'exercice de sa charge, ne pouvait quitter le pays des Eduens (L. VII, § 33). Divitiac ne fut donc pas de nouveau *vergobret* en 57 av. J. C., et comme Dumnorix ne pouvait l'être de son vivant, également par suite des coutumes de leur pays, tous deux restaient les chefs d'un parti hostile fesant nommer des magistrats annuels, qui n'avaient que nominalement le pouvoir suprême. D'ailleurs toute l'aristocratie éduenne, imitant l'exemple des deux frères hostiles, cherchait à empiéter sur l'autorité vergobrétale.

Ces considérations viennent puissamment renforcer l'argumentation purement numismatique résultant de la similitude de types sur laquelle nous nous basons surtout pour donner *Vérotal* comme successeur de *Liscus* au vergobretat, qu'il aurait ainsi occupé pendant l'année 57-56 av. J. C.

C'est à M. Hucher que revient l'honneur d'avoir retrouvé les monnaies de Divitiac, mal lues avant lui.

1. ΔΕΙΟΟVΙ... Tête à gauche.

R DEIVIAC ou DEIVCIAC. Cheval galopant à droite ; au dessous un sanglier. Bronze (collection de Saulcy, plusieurs exemplaires trouvés à Meaux et à Paris dans la Seine).



2. Même type, devant, des globules et un annelet. Bronze.

R ΔΕΙΟVΙGΙΑGOS. Cheval et sanglier, comme au revers de la pièce précédente ; sous le type,

au-dessus du cheval une fronde ; un exemplaire dans les fouilles de Grésigny devant l'antique Alesia. La médaille n° 1. connue d'abord seulement par un mauvais exemplaire fut publiée par M. Chaudruc de Crazannes, comme étant de Divona, métropole des Cadurques. M. de Saulcy crut pouvoir enlever ces pièces au vergobret éduen pour les restituer à un roi des Soissonnais du même nom, dont César se rappelait avoir entendu parler dans sa jeunesse, et dont le pouvoir s'était étendu non seulement sur les nations environnantes, mais même jusque sur une partie de la Bretagne (Angleterre). Nous croyons la restitution de M. de Saulcy mal fondée. Le seul argument sur lequel il se base est la fréquence des découvertes à Paris ; mais la cavalerie éduenne accompagna César dans toutes ses guerres des Gaules jusqu'à la moitié de la septième campagne. Divitiac lui-même la commandait dans la première expédition contre les Belges, il se jeta, à la demande de César, sur le pays des Bellovaques pour opérer une diversion (L. II, § 6), alors que le général romain, aidé des Rémois, luttait contre les forces alliés commandées par le roi des Suessions Adra ou Arda, plus connu sous le nom inexact de Galba.

Le sanglier *éduen*, qui figure sur les monnaies que nous venons de décrire, devrait à lui seul décider leur attribution à ce peuple ; mais il y a en plus la similitude de type entre les médailles de Divitiac et le nº 4 de Dumnorix. La tête, figurée à l'avers, nous semble identique. M. de Saulcy donne au célèbre *vergobret*, ami de Rome, des pièces d'argent, qui offrent une ressemblance aussi très grande avec ces mêmes médailles de Dumnorix :

Tête à gauche, ayant beaucoup de rapport avec celles des pièces précédemment décrites.

R DIVI-SAΓOS (1). Cheval à droite. Argent.

Selon M. De Saulcy la légende doit être lue extérieurement et en boutrophedon ; (comme du reste sur le n°5), d'après le même savant, le caractère initial qui a l'apparence d'un A

(1) Cette légende à première vue se lit *Diasulos* ; serait-ce un trait malin à l'adresse de Divitiac et du vergobret nominal *Diarillos* ? L'identité philologique des deux noms *Diarillos* et *Diasulos* est certaine, les Romains prononçaient R entre deux voyelles comme S.

archaïque, doit être pris pour lettres les VI posées en monogramme.

L'attribution de ces pièces à Divitiac semblerait fortement risquée, si on ne les trouvait toujours en société avec celles de Dumnorix, qui sont de même module, de même type, d'une fabrique également barbare et portant aussi des légendes, dont le sens ne se comprend pas toujours à la première lecture.

D'ailleurs les lettres monogrammatiques qui se retrouvaient ici dans : VI, s'observent aussi dans le ΚΑΛ-ΕΔΟΥ des monnaies nationales des Eduens, que nous avons décrites au commencement de cet article.

Par contre la petite médaille suivante de bronze est d'une jolie gravure assez ressemblante à celles en argent du vergobret supposé, Diarillos (55 av. J. C.). On se demande si le lion du revers fait allusion à l'alliance massiliote ou à une fédération avec les *Remi*.

4. IIVIAC. Buste à droite.

R) Lion à droite. Bronze. De Saulcy, *Annuaire*, 1867.

5. EIVICIAC. Buste à droite, aortant le *torques* d'alliance.

R) Taureau ou autre animal cornu posé de gauche à droite, la tête levée; il a devant la gueule un épi de blé, derrière lui un emblème en forme de fleur, sous l'animal un croissant renversé. Bronze. Maxe Werly, *Mélanges*, Paris 1874, t. I, p. 179(1).

DUMNORIX, général exerçant l'*imperium*.

(60 *av. J. C.* — 54 *av. J. C.)*

Dumnorix était tout puissant parmi les Eduens à l'époque à laquelle Orgétorix préparait l'émigration des Helvètes. Ceci nous reporte à l'an 60 av. J. C. et le place chronologiquement comme chef de la nation, avant le vergobretat de

(1) Nous avons traité longuement de cette médaille en parlant du type au *taureau de sacrifice*, que nous supposons avoir été employé par les partisans de César, à la suite de la seconde campagne des Gaules, c'est à dire après la conquête de la Belgique (hiver 57-56 av. J. C.).

Liscus. Frère de Divitiac, mais plus jeune et issu d'une autre mère, César nous le dépeint comme étant aussi opposé aux Romains, que celui-ci leur était dévoué. Nous n'avons sur lui d'autres détails historiques que ceux des *Commentaires*, qui le représentent naturellement sous le jour le plus défavorable. César l'accuse « d'être ami des bouleversements » politiques et cupide de pouvoir » (*Comm.* L. V, § 6) ; en d'autres termes, d'avoir tenté de s'emparer du gouvernement en remplaçant l'autorité élective des *vergobrets* par le pouvoir permanent d'un roi ou d'un dictateur. Une étroite alliance avec les hommes qui se trouvaient à la tête des Helvètes et des Séquanais lui permettait de réaliser ses plans. « Il avait, » depuis plusieurs années, dit l'auteur des *Commentaires*, » affermé à bas prix les péages et les autres revenus publics » des Eduens ; personne, après sa mise à prix n'ayant osé » surenchérir. Par ce moyen, il avait augmenté sa fortune. » et s'était ménagé de grandes ressources pour faire des » libéralités. Il entretenait toujours à ses frais et gardait » autour de lui de nombreux cavaliers. Ce n'était pas seu- » lement dans son pays, mais même dans les cités voisines » qu'il était puissant ; et, dans l'intérêt de cette puissance, » il avait fait épouser sa mère chez les Bituriges, l'un des » hommes les plus influents et les plus nobles de cette cité. » Lui-même avait pris femme chez les Helvètes (1). »

Orgétorix lui donna sa fille en mariage (2).

Quoique César ne le dise, en contractant une alliance étroite avec les Séquanais et les Helvètes, Dumnorix avait

(1) Ce discours est mis par César dans la bouche du *vergobret* Liscus, quelques jours avant la défaite des Helvetes. *Comm.*, Livre I, § 18.

(2) *Comm.*, Livre I, ch. 3. — Le texte dans son ensemble dit : « Orgétorix engage Dumnorix, frère de Divitiac, *qui occupait alors le premier rang chez les Eduens*, et qui était chéri du peuple, à tenter la même entreprise (c'est à dire s'emparer du pouvoir suprême : *ut regnum in civitate sua occuparet*), et il lui donne sa fille en mariage. » Ceci nous reporte à 60, car les préparatifs des Helvètes durèrent trois ans (60, 59 et 58 av. J. C.). Le commencement des intrigues d'Orgétorix est fixé sous le consulat de Messala et de Pison. (Selon la traduction de Louandre, l'an de Rome 693).

César dit en parlant du plan d'Orgétorix accepté par les Helvètes : *ad eas res conficiendas biennium sibi satis esse duxerunt ; in tertium annum profectionem lege confirmant* (César, *Comm.*, Livre I, ch. 3.

un grand projet patriotique, celui de délivrer la Gaule occidentale de l'invasion d'Arioviste, — qui, oh honte! pour les Romains, avait été proclamé ami par le Sénat, anxieux de contenir l'insurrection des Allobroges. Dumnorix considérait César comme un ennemi d'autant plus dangereux pour la Gaule, qu'il se présentait comme un libérateur (2). Lors de la guerre contre les Helvètes, placé à la tête de la cavalerie éduenne, il avait été pour les Romains un allié plus que douteux, cherchant à éviter le combat plutôt que d'aider à remporter la victoire. César le fit même garder à vue tant il redoutait qu'il pût faire une défection.

Les *Commentaires*, en racontant la guerre contre Arioviste, ne parlent pas de Dumnorix; il est probable que là il se conduisit vaillamment, car César, malgré la haine qu'il lui portait reconnaissait sa bravoure, et sur le type de deux des médailles, le chef éduen semble s'associer de tout cœur à une expédition militaire et même pousser à l'extermination de l'ennemi vaincu.

De Dumnorix il n'est plus question dans le récit de César pendant tout l'espace du second et du troisième livre des *Commentaires*; mais le général romain, lorsqu'il raconte la seconde expédition en Bretagne, tout en se défendant par des considérations spécieuses, doit reconnaître qu'il l'avait fait mettre à mort au moment de son embarquement (1), moins par haine, dit-il, que par prudence (54 av. J. C.).

Le nom de Dumnorix s'écrivait sur les monnaies *Dubnorix*. On a de Dumnorix quatre monnaies différentes toutes en argent.

I. Anorbos. Tête casquée, à droite.

R) Dubno. Cheval galoppant à droite; il porte un surfaix.

Ce type présente de nombreuses variétés. Ainsi le cheval est parfois surmonté d'un annelet cintré, ou accompagné de deux de ces annelets, l'un au dessus, l'autre au dessous.

(1) Voici comment au témoignage de César il s'exprimait lors de la première campagne du général romain : « Si les Eduens ne peuvent obtenir l'hégémonie *(principatum)* des Gaules, ils doivent du moins préferer l'autorité des Gaulois à celle des Romains; car ceux-ci, on n'en pouvait douter, après avoir subjugué les Helvètes, confisqueraient avec le reste de la Gaule, la liberté des Eduens. » *Comm.*, Livre I, ch. 17.

(2) *Comm.*, Livre V, ch. 6-7.

Les légendes varient extrêmement et présentent les formes suivantes : ANOR. ANORB. ANORBO. ANORBOS — DAB. DVB. DVBN (parfois rétrograde), DABNO DUBNO. DUBNOR. DUBNORI. DUBNORIX. — La trouvaille de La Ville-neuve-au-Roi (dans la masse examinée par M. de Saulcy) contenait 1174 pièces de cette espèce. A Chantenay, il s'en trouvait cinq variétés dont le poids moyen n'était que de 1 gr. 87 grâce au frai. Les fouilles de Grésigny, devant Alise, ont donné 14 exemplaires de cette monnaie déjà publiée par Lelewel, pl. IV, n° 46.

M. De Saulcy se demande la signification du mot *Anorbos* et il conjecture que ce serait un titre. On a donc supposé que ce mot signifierait « collecteur de l'impôt pour l'année courante » en faisant dériver le vocable *anorbos* de *anni* et de *orbs*, c'est-à-dire *anni orbator*. C'était l'opinion de feu M. Charvet (1).

Nous acceptons la supposition que ce mot soit autre chose qu'un nom d'homme (2) (nom introuvable sur les tables de Creuly et sur celles de Schuermans), mais nous préférons voir dans *anorbos*, celui qui exerce un pouvoir extraordinaire. Lorsque le *vergobret* Divitiac eut quitté le pays des Eduens pour aller implorer le secours de Rome, Dumnorix aura rempli exceptionnellement un pouvoir dictatorial. *Anorbos* correspond à *anormus*, du moins quant au sens, et l'inusité *anormus* ne diffère de *enormus*, que par une nuance de sens *(ex norma, anti normalis)*.

4. Tête avec cheveux massés en grosses boucles, et le *torques* au cou.

R) Cheval galopant, à droite. Il porte un surfaix et se montre parfois cheval entier. Légende offrant de très nombreuses variétés dont la plus complète, au point de vue épigraphique, est ΔOUBNOCO. Les lettres y affectent très souvent des formes insolites.

(1) L'usurpation de la prérogative monétaire chez les Eduens s'expliquerait dès lors à merveille. Dumnorix jouant le rôle des *triumvirs* monétaires de Rome, signerait d'abord le numéraire comme tel, puis par une usurpation nouvelle, il la marquerait de son coin comme prince de la cité. L'homme « avide de choses nouvelles » se retrouverait là.

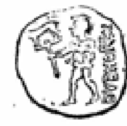
(2) Si *Anorbos* était un nom d'homme, on songerait naturellement au beau-père de Dumnorix, qui était tout puissant parmi les Bituriges. — *Atque hujus potentiae causa matrem in Biturigibus homini illic nobilissimo ac potentissimo collocasse*. César, *Comm*. Livre I, ch. 18.

Les Bituriges, au témoignage de César, après avoir eux-mêmes été autrefois à la tête des Gaulois se trouvaient maintenant sous l'hégémonie éduenne (de *Bello gallico*. Livre VII, c. 5).

Argent. Poids moyen 1 gr. 94 à 1 gr. 95. La trouvaille de La Ville-Neuve-au-Roi contenait 711 pièces de cette classe ; celle de Chantenay n'en renfermait que quelques exemplaires. Les fouilles de Grésigny (devant Alésia) en ont donné six.

Nous reprendrons la série des *vergobrets* et des chefs militaires éduens, en faisant le récit des événements qui précédèrent la bataille d'Alise





2. Dubnocov. Tête de Vénus.

r) Dubnorex. Guerrier debout, élevant des deux mains l'étendard national, le sanglier-enseigne.

(Collection De Saulcy ; trouvaille de Chantenay.

Sur cette pièce, Dubnorix, armé en guerre, tient haut et ferme la bannière éduenne : le *sus cbur*, emblème de l'hégémonie des Gaules.

On a proposé de considérer le nom dubnocov, qui figure sur l'avers, comme étant un génitif de forme hellénique *Dubnocou* ; ce qui entraînerait comme corollaire que ce serait celui du père de Dumnorix et de Divitiac.

« Il est bon de remarquer, dit M. De Saulcy (*Annuaire*, » 1867, p. 10) que ce nom de *Dubnocou* offre une analogie » frappante avec le nom du chef andégave *Dumnacus*, qui » aura sans doute subi la même altération que le nom de » *Dubnorix*, en passant par la plume de César. Il va sans » dire qu'il n'y a pas la moindre apparence d'identité entre » les deux personnages qui ont porté ce nom. » La forme grecque du génitif *Dubnocou* se justifierait par une plus grande dose d'hellénisation chez les Eduens que chez d'autres peuples gaulois. Comme nous le voyons ailleurs, les Eduens étaient les alliés de la cité grecque de Marseille, et c'est par elle que durant le second siècle av. J. C., ils entrèrent dans l'alliance romaine. Mais il est possible aussi que cov soit le commencement du mot *covios*, *cavios*, qui signifie *seigneur*. Ce mot figure dans ce sens sur une inscription gauloise de Voltino, et aujourd'hui encore dans le roumanche du pays des Grisons on emploie l'expression *cau* avec cette signification.

3. Dubnocov. Tête de Vénus, à droite.

r) Dubnorex. Guerrier debout, tenant de la main droite un *carnyx*

(trompette gauloise) et abaissé, l'étendard au sanglier, emblême de la nation; de la main gauche, une tête humaine coupée. Le guerrier est armée d'une longue épée pendue à son flanc droit.

Argent. Trouvaille de Chantenay. Un seul exemplaire déterré à Grésigny (devant Alesia).

« Cette rare monnaie, dit M. De Saulcy (*Annuaire*, 1867
» p. 11), qui est certainement la dernière qui ait été émise
» au nom de Dumnorix, se rencontre parfois fourrée. C'est
» là, à mon avis, un indice de la dureté des temps pendant
» lesquels la fabrication en fut ordonnée. »

Pour le classement chronologique des monnaies de Dumnorix, ce dernier argument porte à faux, les Eduens étaient plus puissants lors de l'assassinat de ce chef, qu'avant l'arrivée de César, quand ils étaient sous l'hégémonie séquanaise. Nous pensons que le n° 2 a été fabriqué par des graveurs formés à l'école de ce grand artiste, évidemment marseillais, qui tailla le coin de la charmante médaille d'Orgétorix au type de Diane et de l'ours. La médaille que nous plaçons la quatrième nous semble offrir une vague copie de l'avers du n° 3.

L'usage barbare de couper la tête de l'ennemi mort en combattant, pour s'en faire un trophée, coutume dont nous trouvons de nombreux exemples dans les anciennes luttes entre les Romains et les Gaulois d'Italie, n'avait pas encore disparu des mœurs guerrières à l'époque des campagnes de César. La tête d'Induciomare fut apportée au camp romain; et sur une médaille de la famille *Sergia*, on voit un cavalier portant une tête coupée.

L'étendard gal-éduen abaissé signifie que la défaite d'Arioviste a apporté la paix aux Eduens.

Les Séquanais et les Peuples vassaux des Eduens.

Lorsque César eut défait les Helvètes et Arioviste, et qu'il eut ainsi délivré les Eduens de deux dangers qui les menaçaient, ce peuple chercha à resaisir l'hégémonie des Gaules. Les Séquanes, qui avaient un moment commandé aux Eduens, durent reprendre leur rôle subalterne (58 av. J. C.). C'est

ce qui explique d'un côté la présence du sanglier éduen sur la monnaie d'argent séquanaise. qui porte SEQUANOIOTUOS, et de l'autre le type du revers sur une pièce probablement frappée dans les mêmes circonstances.

1. Tête bouclée à gauche.

R) SEQUANOIOTUOS. Sanglier placé de droite à gauche.

Cette pièce se sépare difficilement de la suivante :

2. Buste crépu à droite. (Lelewel pl. VI, n° 16).

R) Dans une couronne de lauriers, un personnage, dans l'attitude de la supplication, placé de droite à gauche, semble présenter un *torques* en signe de soumission ou d'alliance, Musée de Bruxelles. Lelewel, pl. VI, n° 25.

Cette hégémonie pesa bientôt aux Séquanais. Il leur était pénible d'être dépendants d'anciens rivaux qu'eux-mêmes avaient, à un moment donné, tenus en vasselage ; et nous avons vu, par les médailles, comment le chef Agédomar obtint de César de faire passer son peuple sous la protection des *Remi* (53 av. J. C.).

La forme *Sequanoiotuos* comme éthnique a semblé singulière à M. Changarnier-Moissenet (1), qui a cru pouvoir décomposer le mot en *Sequano* — *ioluos*, c'est à dire y retrouver le chef séquanais *Ioluos* ; mais la forme « Séquaniote » en français n'a rien de plus bizarre, que celle de massiliote, patriote, et quant à la terminaison vos pour os ou ous, on la trouve dans EPENVOS, variante de EPENOS (Lelewel, pl. VI, n° 44).

Parmi les peuples qui s'étaient joints aux Helvètes pour tenter de se frayer un passage vers la Gaule méridionale, nous devons surtout citer les *Boïes*. Leurs ancêtres avaient autrefois habité le nord de l'Italie, ils avaient longtemps résisté courageusement aux Romains, enfin, au second siècle avant notre ère, ils avaient repassé les Alpes, croyant aller rejoindre cette partie des Gaulois, qui était établie dans la Hongrie et la Roumanie, mais ils ne parvinrent à atteindre leur but. Rejetés d'abord en Bohême, puis en Bavière, après avoir passé le *Jura* de Franconie, ils s'étaient

(1) *Examen de quelques monnaies des Arvernes et autres peuplades.* Beaune, 1884.

emparés de Noreia (Nuremberg). Trente-deux mille Boies fesaient partie de l'expédition helvétique. La bataille livrée contre César avait singulièrement diminué leur nombre. Voulant s'en faire des auxiliaires contre les invasions germaines, « les Eduens demandèrent qu'ils fussent autorisés à » s'établir sur leur territoire ; César ayant consenti, ils leur » donnèrent des terres, et les admirent plus tard à jouir des » droits et de la liberté, dont ils jouissaient eux-mêmes. » (*Comm.*, L. I, ch. 28). (58 av. J. C.). Six ans plus tard, quand la Gaule presque tout entière abandonnait le parti de César, les Boïes lui restèrent fidèles (L. VIII, ch. 9). Vercingétorix alla même mettre le siège devant Gorgobine, la ville qu'ils avaient occupée « après leur soumission aux » Eduens. » *(Aeduis attributi)*.

Nous croyons pouvoir attribuer à l'alliance *boië-éduenne* les pièces imitées des ΚΑΛΕΤΕΔΟΥ, que De Saulcy lisait *Imioci*, en fesant remarquer lui-même que l'M du mot était insolite et devait être plutôt un *omega*. Nous lisons ces médailles comme suit :

Βοιωι, ou bo. ιω. ι. Tête casquée à gauche.

R) ΕΔΥ (rétrograde) à lire comme la fin d'une légende en boustrophedon. Cheval courant à gauche.

Argent. *Revue franç.*, 1862, pl. I, n° 3-5.

Les lettres B et Ω ont une forme minuscule. La première est formée d'un bâton et d'un demi cercle mal joints ; on trouve un *b* à peu près semblable sur une mérovingienne de Borbonne (1) et sur une autre de Boulogne (2). Les points qui, sur un des exemplaires, séparent les lettres semblent bien intentionnellement mis pour venir en aide à une prononciation hésitante.

Nous venons de voir le motif pour lequel *Sequanoiotuos* est un seul et unique mot s'appliquant au peuple de la Séquanie. Il est un autre peuple également placé sous la protection éduenne, et dont le nom se termine de la même façon sur la médaille suivante :

(1) *Ann. de la soc. de num.*, 1866, p. 145, pl. VIII, n° 69.
(2) Deschamps de Pas. *Monnaies de Boulogne*. Paris, 1885, p. 5 et 6.

TuΓIKAIOTOS. Tête casquée, à gauche.

R) ToΓIKAIOTOS. Sanglier éduen, à gauche.

Bronze. *Mélanges de numism.* t. III, (Maxe Werly),

Cette double légende doit être lue *turikaiotos*, *torikaiotos*. La lettre R est de même forme que sur la pièce en bronze du vergobret Vérotal. Elle se rapporte au canton de Zurich, autrefois appelé *Tigurum*, *Turigum* ou *Turegum*, et dont César nomme les habitants *Tigurini*. C'étaient les Tigurins, qui un demi-siècle auparavant avaient vaincu Rome et tué le consul Lucius Cassius. Au moment de l'intervention de César dans les affaires de la Gaule, ils avaient traversé avec le reste de leur nation, le pays des Séquanais et étaient occupés à passer la Saône, quand le général romain les surprit et en fit un grand carnage.

Dans cette seconde *Etude* une seule idée importante pour le classement de la numismatique gauloise nous appartient en propre, c'est le rapprochement des monnaies de Lucios et de Vérotal de celles de Dumnorix, et la conclusion à l'identité du Lucios de la numismatique et du Liscus des Commentaires. Pour le reste nous n'avons fait le plus souvent qu'un travail d'éclectisme, suivant alors De Saulcy, choisissant entre deux idées de l'éminent érudit ou bien abandonnant De Saulcy pour reprendre une attribution de Lelewel et de Hucher. Ailleurs nous avons fait quelques conjectures sur les pièces à la légende Q. Doci par exemple; mais ce sont là de simples suppositions mises en avant pour provoquer un débat plus approfondi de la question. Nous n'avons rien voulu poser en fait sur ces points. Nous croyons avoir apporté dans toutes nos thèses beaucoup de prudence, ne concluant jamais que là où les données historiques correspondaient parfaitement avec les enseignements numismatiques, c'est à dire avec les lois sur la filiation des types et les statistiques des trouvailles.

—

Dans le rapport pour le prix *quinquennal* d'histoire, prix auquel nous n'avons jamais concouru, un jeune professeur de l'université de Gand traite nos *Etudes numismatiques des commentaires de César* de PARADOXALES. C'était juger la

première (1) et *pré*juger de la seconde, qui n'avait pas encore été mise sous presse, et au sujet de laquelle, nous devons le reconnaître, nous n'avons jamais songé à recourir aux lumières de M. Fredericq. Nous espérons plus d'indulgence de la part de personnes compétentes.

C.A. Serrure.

(1) Parue dans le *Muséon*, n° 1, 1885.

Deux sources de l'histoire des Quetzalcoatl.

II. *Codex Tellerianus* (1).

Aussi appelé *Telleriano-Remensis* (2), du nom de l'un de ses possesseurs, Charles-Maurice Le Tellier, archevêque de Reims (1671-1710), à qui la bibliothèque de Sainte-Geneviève est redevable d'une riche collection de livres. Il est maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris (3), Lord Kingsborough en a donné un fac-similé dans le t. I dé ses *Antiquities of Mexico*, avec une ancienne explication en espagnol (*ibid.*, t. V, p. 129-158) qu'il a traduite en anglais ave notes et commentaires (*ibid.*, t.VI, p. 93-153). M. Léon de Rosny a également reproduit (4) les figures et l'explication dans les *Archives paléographiques de l'Orient et de l'Amérique* (5). Ce manuscrit se compose de 93 pages, divisées en quatre parties : I. Rituel (13 pages ne remplissant que trois planches dans le t. I de Kingsb.; texte, p. 129-134

(1) Le § 1 a paru dans le *Muséon* t. V, nº 4, août 1886, p. 428-444.

(2) Dans la présente notice critique sur une partie de ce manuscrit, nous sommes réduits à nos propres ressources. D. José F. Ramirez, qui en a fait un fac-similé, ne paraît pas l'avoir étudié à fond lorsqu'il écrivit sa *Noticia de los manuscritos mexicanos que se conservan en la Biblioteca imperial de Paris* (msc. de cette même bibl.). Il se réfère à la description qu'en a donnée Alex. de Humboldt dans ses *Vues des Cordillères et monuments de l'Amérique* (reproduite dans le t. V des *Ant. of Mexico*, de Kingsborough, p. 33-36).

(3) Dans le catalogue des manuscrits de Le Tellier, entrés à la bibliothèque du roi en 1700 (mscr. 9,369 du fonds latin), on lit (fº 35 rº) sous la rubrique *Libri hebraici, arabici*, etc. : « nº 14, *Liber scriptus characteribus et figuris Mexicanis*, » sans autre indication sur l'origine, l'âge, la forme dudit manuscrit.

(4) D'après un « fac-similé lui-même ancien du Codex Le Tellier, qui fait partie de la collection de Rosny », dit M. Ed. Madier de Montjau (*Sur quelques manuscrits figuratifs de l'ancien Mexique*, dans *Archives de la Société américaine de France*, rédigées par MM. Aubin, E. Burnouf, Castaing, etc. Nouv. série, t. I. Paris, 1875. in-8º). — Cette copie présente les mêmes fautes que celle qui a servi à Kingsborough ; elle porte par exemple *Zivenavitzcatl*, au lieu de *Chiucnauiecatl*. (Voyez plus bas p. 600-1).

(5) Publiées avec des notices historiques et philologiques par L. de Rosny. T. I. Paris 1869. in-8º, p. 190-232, et pl. XXIV-XXXVII. — Il n'y a, pour ce manuscrit, ni introduction, ni notes de l'éditeur.

du t. V); II. Traité de mythologie et d'astrologie (33 p. du t. I, et p. 135-147 du t. V); III. Annales de 1197 à 1274 (8 pages du t. I; p. 147-8 du t. V); IV. Annales de 1385 à 1549 (35 p. du t. I, et p. 148-157 du t. V), avec additions de quatre pages, comprises dans une seule planche du t. I de Kingsb., et ne contenant, les deux premières, que les noms des années 1550-1555, en signes hiéroglyphiques accompagnés de chiffres arabes; les deux dernières, que les noms des années 1556-1562, traduits en espagnol et en chiffres arabes, sans le moindre dessin. Les illustrations finissent en 1549; c'est probablement à cette date que s'était arrêté le peintre mexicain; le surplus a dû être ajouté par les interprètes espagnols qui mentionnent des faits non représentés par le pinceau : pour la pl. 36 par exemple l'un d'eux parle de la grande mortalité des Indiens en 1550; pour la pl. 37, il remarque que l'année 1555 est la 364e de la migration des Aztecs, qui selon lui aurait commencé en 1191; pour la pl. 38, il rappelle que les années marquées de *un lapin* (ce tochtli) ont toujours été malheureuses; pour la 39e et dernière, il dit que la fête célébrée le jour d'*une rose* tombait, en cette année de 1562, le 3 juillet.

C'est bien évidemment à cette dernière date que fut terminée l'interprétation (1), car il n'y a pas de lacune dans le manuscrit, et l'annotation relative à la pl. 39 est suivie d'un mémoire additionnel d'une autre main, concernant les années 1547 à 1557 (p. 157-8 du t. V de Kingsb.). De ce que les Annales du *Vaticanus* et du *Tellerianus* finissent exactement aux mêmes dates, soit pour la partie qui est illustrée (en 1549), soit pour les treize annees suivantes qui ne le sont pas, on peut déjà conclure à une identité d'origine. Sans prétendre que le *Tellerianus* soit l'original, on ose affirmer qu'il est plus conforme aux peintures indigènes; le dessin est est plus soigné (ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il représente mieux la nature); les caractères hiéroglyphiques sont plus nets, ce qui dénote que le copiste en soupçonnait le sens et qu'il était probablement indigène. Le copiste du *Vaticanus*, à en juger par le dessin un peu plus correct, quoique d'ailleurs fort grossier, devait être européen; il est à croire

(1) Il est en tout cas certain qu'elle fut écrite après 1547, date du décès de Cortés, qualifié de « marquez que fue del Valle ». (1re Part. pl. 8, p. 132 du t. V de Kingsb.)

qu'il ne savait pas déchiffrer les signes hiéroglyphiques, puisqu'il ne les a pas toujours rendus avec netteté.

Il est donc bien à regretter que le plus fidèle des deux manuscrits soit incomplet, et c'est incontestablement le cas pour sa troisième et sa quatrième parties qui sont exclusivement historiques. Il y manque les années 1194 (1) à 1196-7 (correspondant à la pl. 91 du *Vatic.*); les années 1275 à 1384-5 (pl. 100-104 du *Vatic.*); 1491 à 1501 (pl. 127-129 du *Vat.*); enfin 1519 à 1528 (pl. 136-139 du *Vat.*) (2). Les lacunes, pour être moins visibles dans les deux autres parties exclusivement religieuses, ne sont pas moins réelles : toute la cosmogonie fait défaut au *Tellerianus*, qui en outre n'a que 54 pl. pour la mythologie et le rituel, tandis que le *Vaticanus* en a 74; 43 d'entre elles sont communes aux deux manuscrits. Le classement des planches n'y est pas toujours identique; il est probable que l'interversion a été faite dans le *Tellerianus*, lorsqu'il était encore en feuilles volantes, ce qui a facilité l'enlèvement de celles qui manquent.

L'interprétation des planches subsistantes y est complète et s'étend aussi à la partie historique; mais elle est moins détaillée que dans le *Vaticanus* pour la partie religieuse, et malheureusement elle offre les mêmes lacunes que les illustrations, comme c'est d'ailleurs bien naturel, puisqu'elle les accompagne. Son évidente parenté avec celle du *Vaticanus* donne à croire qu'elle est aussi, en partie, de Pedro de los Rios. Sans rien affirmer à cet égard, lord Kingsborough prétend que le manuscrit est la copie d'un calendrier mexicain faite par ce religieux (3), mais il ne dit pas sur quoi il s'appuie; c'est sans doute sur la ressemblance de ce document avec le *Vaticanus*. Quant à l'interprétation, le passage relatif à la guerre de Coatlan (4) prouve que l'un des auteurs est le copiste de la plus grande partie du *Vaticanus*. Elle offre l'avantage de n'avoir pas été delayée par une traduction, mais de nous avoir été conservée en espagnol, langue dans laquelle elle fut d'abord écrite; il est d'ailleurs évident qu'étant de plusieurs mains elle n'est pas entièrement de celle de Pedro

(1) La lacune s'étend aussi probablement aux années 1191-1193 inclusivement, puisque c'est à la première que remontait la migration des Aztecs.

(2) Cfr. Extr. des *Vues des Cordillères* dans le t. V. de Kingsb. p. 33-36.

(3) *Ant. of Mex.*, t. VI, p. 95.

(4) Voyez plus haut, p. 431-4,

de los Rios. Les erreurs d'orthographe qu'on y remarque et l'omission des cédilles sont pour la plupart imputables à l'éditeur. Malgré ces défauts et ces lacunes, cette interprétation doit être perpétuellement comparée à la paraphrase italienne du *Vaticanus*; elles se complètent mutuellement et l'on peut parfois corriger l'une par l'autre. Orozco y Berra les rattachait à l'école des traditionnaires de Tezcuco, parce que si elles sont exactes en ce qui touche à la dynastie chichimèque de cette ville, elles diffèrent du *Codex Mendoza* pour la chronologie des rois de Mexico. Il pensait que l'un de ces documents, peut-être même tous les deux, avaient servi à Ixtlilxochitl, pour la composition de ses histoires (1). Il serait, nous semble-t-il, plus juste de dire que cet historien a eu sous les yeux les peintures originales qui ont été reproduites à la fois par le *Vaticanus* et le *Tellerianus*, car les deux manuscrits devaient être déjà en Europe, lorsque le descendant des rois de Tezcuco écrivait au commencement du XVIIe siècle.

Voici ce que le *Tellerianus* contient sur le sujet qui nous intéresse : Queçalcoatl [Quetzalcoatl] le pénitent fut trompé par Tezcatlipoca (2). C'est lui qui naquit [de la vierge appelée Chimalma, au ciel Chalchihuitztli] (3), ce qui veut dire *pierre précieuse de la pénitence* ou *du sacrifice*. Il se sauva du déluge (4) et naquit dans le *Chiucnauiecatl* (5) ; c'est là qu'il do-

(1) *Hist. ant. y de la conq. de Méx.* t. I. p. 401-2. — *Chronolog. mex.* en tête de son édit. de Tezozomoc. 1881, gr. in-8°, p. 220-1.

(2) (Part. I, pl. 2, p. 132, du t. V de Kingsborough).

(3) Les mots entre crochets ont été raturés d'ancienne date : Lord Kingsborough n'a pas pu les restituer tous, et il a remplacé par des points le nom de Chimalma, qui est pourtant assez lisible.

(4) L'interprète confond deux Quetzalcoatl que distingue assez nettement le *Vaticanus* (voyez plus haut p. 435 et 436).

(5) Lord Kingsborough et M. de Rosny lisent *Zivenavitzcatl*, qui ne signifie rien en nahua et que M. Alfredo Chavero propose de remplacer par *Chiconauhitlhuicatl*, neuvième ciel *(Piedra del sol* dans *Anales del Museo nacional de México*, t, II, livr. 6, 1882, p. 337). Nous garantissons l'exactitude de la leçon *Chiucnauiecatl*, qui diffère peu de l'orthographe normale *Chiucnaui*, forme de *chicunaui* (neuf) donnée par M. R. Siméon *(Dict. de la langue nahuatl*, p. 94) et *ecatl*(air), neuvième air. Les anciens Mexicains supposaient en effet que le ciel se composait de neuf zones, appelées en espagnol, tantôt *doblezes*, doubles (D. Duran, *Hist. de las Indias*, t. I, p. 414), tantôt *andanas*, rangées, couches (Ixtlilxochitl, *Relacion sucinta*, p. 454 du t. IX de Kingsb.), et en nahua *chiucnauihnepaniuhca* (assemblages) « che vuol dizere

mine(1). Le jeûne des seigneurs durait quatre jours, de *un ocelotl* [tigre] jusqu'à *quatre tremblement* [en nahua *nahui ollin*] (2). C'était comme une préparation à la fin du monde que l'on disait devoir arriver le jour de *quatre tremblement*, et dans l'attente de laquelle on vivait perpétuellement. Ce Queçalcoatl est regardé comme le créateur du monde; on le nomme dieu du vent parce que Tonacatecotli l'engendra d'un souffle, lorsqu'il lui plut. On lui élevait les temples ronds sans aucun angle. C'est lui qui est seigneur des treize jours marqués sur les planches I et II, et qui passe pour avoir créé le premier homme. On lui faisait une fête le jour de *nahui ollin*, comme au futur destructeur du monde (3), [parce que l'on dit que celui-ci, après avoir été déjà détruit quatre fois, doit l'être encore une autre.... Lui seul, à l'exclusion des autres dieux avait un corps humain]. (4). (Partie II, pl. 4, p, 135-6 du t. V de Kingsb.).

La pl. V montre comment l'on commença à sacrifier après le déluge. Topilcin-Queçalcoatle naquit le jour de *sept roseau* [chicome acatl], dans lequel on lui faisait une grande fête à

sopra le IX compositure del cielo supremo ». *(Vatic.*, pl. I, p. 162 du t. V de Kingsb.) L'éditeur lit *Zivenavichepaniucha*, qui n'a aucun sens et il se borne à reproduire en fac-similé la traduction italienne, sous prétexte qu'elle est illisible. Le professeur G. Mendoza *(Cosmogonia azteca* dans *Anales del Museo nac. de Méx.*, t. I, livr. 7, 1879, p. 340 cfr. p. 345) prétend qu'elle est inintelligible; il en serait ainsi si l'on lisait comme lui : « che unol diz' sop. h' viij compostuz' d como fos ». La leçon proposée par nous est conforme à celle de Muñoz Camargo, qui parle de *chicuhnauhnepaniuhcan ilhuihcac*, aux neuf cieux (cité par M. Chavero dans *Anales*, t. II, livr. 6, p. 333), et à celle des *Anales de Cuauhtitlan* (p. 16, en append. aux *Anales del Museo nac. de Mex*. t. II, livre 2, 1880), où *chiucnauhnepaniuhan* est traduit par : « à los nueve cielos unidos ».

(1) Nous lisons : « es donde este ha mano ». Sans être certain que cette leçon soit la bonne, nous osons affirmer qu'elle est plus rapprochée du manuscrit que celle de Kingsborough : « El zivenavitzcatl, que es donde está : llaman el ayuno de los Señores. »

(2) Ce sont les noms du premier et du quatrième jours marqués sur la planche II (de la 2e partie) où figure Quetzalcoatl.

(3) Les mots qui suivent entre crochets ont été raturés dans le manuscrit. Les points indiquent qu'il a été impossible de restituer une partie d'entre eux.

(4) C'est à juste titre que cette dernière phrase a été raturée, car elle n'est pas complètement juste. S'il est vrai que, la plupart du temps, Quetzalcoatl ou les dieux qui sont parfois confondus avec lui, sont representés avec visage, corps et membres humains, c'est aussi le cas pour d'autres (partie II. pl. 1, 6, 7, 8, 10, 11, 13, 15, 16, 18, 32), qui sont parfaitement distincts de lui.

Cholula. On y venait de toutes les parties du pays, en apportant de grands présents aux seigneurs et aux *papas* [prêtres] du temple, et l'on faisait de même le jour de *un roseau* [ce acatl], qui fut celui de son départ ou de sa mort. Les fêtes avaient lieu de 52 en 52 ans (Part. II, pl. 5, p. 137 du t. V de Kingsb.). — Le dieu auquel étaient consacrés les treize jours des pl. VI et VII s'appelait *Quequecoyotl* (vieux chacal); les quatre derniers, l'on jeûnait en l'honneur de Queçalcoatli de Tula, celui qui prit le nom du premier Queçalcoatli (1); maintenant on le nomme *un roseau* (ce acatl) qui est l'étoile de Venus, dont on rapporte des fables auxquelles ils croient. (Part. II, pl, 6. p. 137); — Le jour de *un roseau* [ce acatl], les habitants de Cholula célébraient la seconde grande fête de Queçalcoatl, le premier *papa* ou prêtre. Elle a lieu le 22 avril, (Part. II, pl. 8. p. 138). — Tlavizcalpantecutli (seigneur de l'aube), l'étoile de Vénus, fut la première clarté créée (civah-tel-tona) (2) avant le déluge, même avant le soleil. On le représente par *un roseau* [ce acatl], le signe du jour qui lui est consacré. Il prit le nom de Queçalcouatl lorsqu'il s'en fut ou disparut. (Part. II, pl. 14, p. 140.) Sur la pl. XXI est le dragon Queçalcoatl que l'on voit occupé à avaler un homme pour indiquer que c'est une fête de grande terreur. (Part. II, pl. 21, p. 142 du t. V de Kingsb.)

Yzpapalotle (3), qui figure sur la planche XXII, est un de ceux qui tombèrent du ciel avec Queçalcoatle, Ochululuchese (4), Tetzcatlipoca, Oaletecotle (5) et Hatzcanpantecoatli (6). Tous ces fils de Citlaliace [Citlallicue] et de Citlallatona, étant dans un jardin, mangeaient des roses, mais

(1) L'édition de Kingsborough donne, par erreur, la forme tronquée de *Calcoatle*.

(2) *Cihuatlaltona*, selon Orozco y Berra (*Hist. antigua y de la conquista de México*, t. I, p. 33).

(3) Dans l'explication du *Cod. Vat.* (pl. 45, p. 186-7), Yxpapalotl est seul nommé parmi les enfants déchus de Tonacatecotli. C'est pourquoi ce passage n'a pas été reproduit plus haut. Il diffère d'ailleurs fort peu de ce qui est dit ici.

(4) A rapprocher de la forme *Wichilabuchichi* donnée par Petrus Martyr (Décade VIII, ch. 4); chez les historiens espagnols du XVIe siècle *Uchilobos*, qui est une mauvaise transcription de *Huitzilopochtli*.

(5) Serait-ce *Otlacoteutly*, nuestro principio, cité part. I, pl. 2, n° 5, p. 131.

(6) Voyez l'Essai de restitution de ces noms par M. A. Chavero, dans *Anales del Museo nac. de Méx.*, t. II, fasc. 6, p. 359.

cela dura peu, car bientôt l'arbre se cassa. (Part. II, pl. 22, p. 143). — *Tamoancha* ou *Xuchitlicacan* signifient : là est la demeure où ils descendaient, et l'endroit où leurs rosiers croissaient. C'est le lieu où étaient élevés les dieux auxquels croyaient les Mexicains ; autant vaudrait dire le paradis terrestre. On rapporte que là ces dieux s'émancipaient à couper les fleurs et les branches des arbres ; par là ils s'attirèrent le courroux de Tonacateutli et de Tonacacigua, sa femme, qui les expulsèrent. Les uns tombèrent à terre, les autres en enfer. (Part. II, pl. 23, p. 143-4 du t. V de Kingsb.)

Chantico ou Cuaxolotle, le seigneur des treize jours marqués sur les pl. XXVIII et XXIX, fut le premier qui sacrifia après avoir mangé un poisson grillé, dont la fumée monta au ciel ; par là il s'attira la malédiction de Tonacatecotli, qui le changea en chien. Son nom est synonyme de Miquitlatecotle (1). Il est appelé *neuf chien,* du jour de sa naissance. C'est son impudence qui fut cause des bouleversements du monde. Aussi son sacrifice est-il mis en parallèle avec celui de Queçalcoatl, qui est placé dans une maison d'or (2). (Part. II, pl. 28-29, p. 145-6 du t. V de Kingsb.)

Dans l'année de *Quatre maison* (Nahui calli) ou 1519, on vit pendant la nuit une clarté qui dura plus de quarante jours ; elle était fort étendue et visible dans toute la Nouvelle-Espagne. Elle sortait de la terre du côté de l'Orient et montait au ciel... Ce fut un des prodiges qui précédèrent la venue des chrétiens, et les indigènes croyaient que c'était Queçalcoatl attendu par eux. (Part. IV, pl. 25, p. 154 du t. V de Kingsb.)

C'est ici que doit s'arrêter notre analyse des peintures relatives à Quetzalcoatl ; l'interprétation du *Codex Mendoza* (T. V de Kingsb.) ne le mentionne pas ; quant à celle du *Codex Borgianus* (environ 500 p. in-4°), nous ne l'avons pas sous les yeux. Son auteur, l'abbé José-Lino Fabrega, né à Tegucigalpa dans le Honduras, le 22 septembre 1746, mort en 1797, entra dans la Compagnie de Jésus et il était au noviciat de Tepotzotlan (Mexique), lors de la suppression

(1) *Mictlantecutli*, seigneur de l'enfer ou du nord.

(2) Cette explication serait incompréhensible si on ne la complétait par celle du *Cod. Vatic.* pl. 51-52, p. 188 du t. V de Kingsb. (V. plus haut p. 443-4).

de cet ordre dans les possessions du roi d'Espagne, en 1767. Déporté en Italie, il y fut ordonné en 1771 et devint secrétaire du cardinal Borgia, évêque de Velletri, qui avait dans son riche musée un manuscrit mexicain, le *Codex Borgianus*. Chargé d'expliquer ce document, il avoue dans sa dédicace au cardinal, que c'était le premier qu'il eût vu. Il avait pourtant entendu dire qu'il y avait d'autres monuments originaux dans le pays d'où provenait le manuscrit ; il y était né lui-même, et il avait fait un trajet de plus de quinze cents milles dans ces vastes contrées. Malheureusement il était privé en Europe d'un dictionnaire nahua et d'autres ressources indispensables, et il pouvait à peine se rappeler les premiers éléments de cette langue qu'il commençait à apprendre. Son œuvre, bien qu'estimée, ne peut donc être une autorité, et lors même que nous aurions pu la consulter, nous n'aurions pu la faire figurer dans nos extraits. Le cardinal Borgia se préparait à la publier lorsqu'il mourut à Lyon en 1804; elle est restée inédite. Léguée à la Bibliothèque vaticane, elle en sortit on ne sait comment, probablement avant 1831, puisque lord Kingsborough ne l'a pas publiée avec le fac-similé du *Codex Borgianus* (T. III de ses *Antiquities of Mexico*) (1). L'abbé Brasseur de Bourbourg l'avait copiée sur l'original à Mexico; on ne sait ce qu'est devenue cette copie ; elle ne figurait pas à la vente de sa bibliothèque en 1883. Il est vraisemblable qu'il est question de Quetzalcoatl dans le *Codex Borgianus*, ainsi que dans quelques autres des manuscrits mexicains publiés par lord Kingsborough, mais nous sommes encore trop peu avancés dans le déchiffrement des hiéroglyphes aztecs pour rien dire de positif à cet égard. E. Beauvois.

(1) Aug. De Backer, Aloïs De Backer et Ch. Sommervogel, *Bibl. des écrivains de la Compagnie de Jésus*, nouv. édit. Louvain, t. I, 1869, in-folio col. 1774 ; — Brasseur de Bourbourg, *Hist. des nat. civil. du Mexique*, t. I, introd. p. LXXX, et *Bibl. Mexico-Guatémalienne*. Paris, 1871, in-8°, p. 61-62 ; — A. Chavero, *la Piedra del sol*, dans *Anales del Museo nac. de Méx.*, t. II, livr. 6 et 7, 1882, p. 403, 424-426, surtout d'après les savantes notes de J. G. Icazbalceta.

EXTRAIT

du chapitre V des vieux dictons et proverbes vulgaires arabes recueillis par le Cheik Chehab Eddin Ahmed El Abchahi dans son livre intitulé : Le porteur de nouveautés dans toutes les branches des sciences agréables.

1. Si tu ne veux pas faire le bien, fais au moins comme il t'est fait.
2. Si ton voisin te hait, détourne la porte de ta maison.
3. Si ton ami est fait de miel, ne le lèche pas d'une seule fois.
4. Oh ! savant, si tu tombes, ne crie pas.
5. Ton ennemi ne sera ton ami, que lorsque l'âne sera médecin.
6. Attends, ô âne ! que l'orge pousse !
7. Où va l'homme triste, il rencontre toujours des funérailles.
8. Le malheureux meurt quand lui vient la fortune.
9. Quand de l'Irak arrivera le thériaque, l'empoisonné sera mort.
10. Un bédouin couvert d'ulcères a trouvé des dattes dédaignées, comment peut-il les abandonner ?
11. Au lieu de la viande et des aubergines, achète-toi plutôt une chemise pour couvrir ta nudité.
12. Après la faim et la misère, il t'est resté un âne et un mulet.
13. Mieux vaut la terre de travail que le safran du désœuvrement.
14. Ils se sont visités, mais ils ne sont pas devenus voisins.
15. Habit emprunté ne réchauffe pas.
16. Il est lourd et son nom est rocher fils de montagne.
17. Mieux vaut le voisinage des chats que l'équité des rats.
18. Je suis venu pour chasser et j'ai été chassé.
19. Son oncle lui a écrit : il lui dit que, dans sa famille, chacun est occupé de ses propres chagrins.

20. Une affaire qui ne t'intéresse pas, recommande-la au mari de ta mère.

21. Une graine empruntée ruine toute une terre.

22. Il voyage sans frais et tente de séduire la femme du capitaine.

23. Je t'ai fait monter derrière moi et tu as introduit tes mains dans mes poches.

24. Le soldat est parti et m'a laissé ses vêtements usés : le bien des chiens est sur les fous.

25. Deux têtes dans un turban n'y tiennent pas.

26. Elle est partie sur un chameau et elle est retournée sur un chat.

27. Un asile pieux et sans nourriture, pourquoi a-t-il été construit !

28. Pour éloigner ma fille, je l'ai mariée : elle m'est retournée et quatre derrière elle (sous entendu quatre enfants).

29. Demande à l'expérimentateur et ne consulte pas le médecin.

30. Sens mon odeur ; mais ne m'écrase pas.

31. Il a jeûné un an et a rompu son jeûne avec un oignon.

32. Je préfère user ma patience avec mon ami que de la perdre.

33. Bonjour, voisin : tu es dans ta maison et je suis dans la mienne.

34. Etre battu par une personne aimée est comme manger du raisin sec.

35. Deux coups à la tête aveuglent.

36. Il m'a frappé et a pleuré, il m'a devancé et m'a accusé.

37. Frappez du tambour, Othman est arrivé tenant une main par devant et une main par derrière. (S'emploie dans le cas où il ne vaut pas la peine de se réjouir.)

38. Je n'ai pas goûté à tes mets et ta fumée m'a aveuglé.

39. Ton oiseau s'est envolé et un autre s'en est emparé.

40. L'amoureux n'entend pas les pleurs des enfants.

41. Un amoureux misérable qui n'a rien semé, que vient-il récolter ?

42. Quand les lions n'y sont pas, les loups s'amusent.

43. L'aveugle à qui on conseillait de peindre son bâton, répondit : je le préfère ainsi.

44. Au chameau on ordonna de jouer de la flûte ; il répondit : quand mes lèvres seront plus minces.

45. Celui que tu as habitué à manger avec toi, sent la faim chaque fois qu'il t'aperçoit.

46. Si ce n'était ta sœur, je ne serais pas devenu ton beau frère.

47. S'il m'offrait un festin d'or, je le regarderais toujours avec le même œil que par le passé.

48. Qui fréquente le forgeron se brûle avec son feu.

49. Mieux vaut un demi malheur qu'un malheur.

50. Tu as oublié, oh paysan ! ton talon crevassé et incrusté de boue.

51. Que peuvent les artifices de la coiffeuse sur une vilaine figure.

52. Si mon mari est content, qu'importe au Cadi?

53. Après l'avoir épousé, il a été cuisinier à ses noces.

54. Elle a laissé ce qu'elle avait à faire et elle s'est mise à se gratter les pieds.

55. Tu as dansé et mal ; assise, tu aurais fait plus belle figure.

56. Elle est partie pour vendre un quart de mesure, et elle s'est absentée une semaine.

57. On lui a demandé le nom de son père, elle a répondu que son aïeul était Chouaïb.

58. Une vieille est accouchée d'un garçon ; elle serait excusable si elle devenait folle.

59. Avoir une vieille tombée dans l'enfance, est un malheur à cacher.

60. Visage caché s'achète avec l'or.

61. Si tu es vraiment honnête, ne montre pas dehors le voile de ton visage.

62. Le vent s'est battu avec les flots, le marin en souffre les conséquences.

63. La maison du tyran tôt ou tard deviendra une ruine.

64. Ce pain n'est pas de cette pâte.

65. J'ai vu écrit sur un tombeau : heureux son habitant. Je voudrais connaître l'envieux.

66. Tu possèdes une drachme et tu dois une drachme : tu n'as rien et tu ne dois rien.

67. Son pain n'est pas pimenté et il invite tous ses voisins.

68. Ton midi est pour moi minuit.

69. Si ce n'était l'envie et la jalousie, une vieille aurait suffi pour un pays.

70. Fierté et vanterie avec un pain pour souper.

71. Mieux vaut se battre avec des débris de briques que de s'enfuir.

72. Chose qui ne touche pas le cœur, difficilement s'explique.

73. Salut matinal de borgne, vigile d'une dispute.

74. Il s'est absenté longtemps et nous est revenu avec une déception.

75. Nous avons plié les voiles et nous avons jeté l'ancre, nous nous sommes réveillés comme nous nous étions couchés.

76. Si la vigne pouvait se prémunir contre son gardien, elle donnerait une récolte plus abondante.

77. Mieux vaut une bouchée bien avalée qu'un mouton mangé avec précipitation.

78. On le dirait un caravansérail où l'on ne passe que al nuit : le départ ne l'attriste pas, l'arrivée ne le réjouit pas.

79. Celui qui fréquente le chasseur de civette finira par en prendre l'odeur.

80. S'agit-il de manger le poulet, on ne pense pas à moi ; s'agit-il de porter la terre : viens-nous aider (dit-on).

81. Chien qui aboie ne nuit pas au nuage.

82. Choisis-moi et prends-moi à ton service, je sais récolter la meloukhia : s'agit-il de manger, je dévore cent pains, s'agit-il de travailler, je n'ai pas envie. (*Meloukhia*, sorte de légume, très estimée chez les Arabes. Bot. *olus judaicum.)*

83. Plutôt le salut matinal du marchand de fèves que celui du marchand de parfums.

84. L'achat de l'esclave est préférable à son éducation.

85. Ce n'est pas ton frère, ni ton cousin, pourquoi déchirer tes habits. (Signe de douleur.)

86. Je te parle à toi, oh ! voisine, pour que ma belle fille entende.

87. Ses richesses sont dans une jarre, son sel est dans un chiffon.

88. Ne te réjouis pas au départ de quelqu'un avant d'avoir vu son successeur.

89. Un jour est pour nous, un jour est contre nous ; un jour est pour les femmes, un jour est pour les vautours.

90. Si tu ne te contentes pas de ce que tu vois, achète-toi une corde et pends-toi.

91. L'argent est amassé par qui ne le mange pas et il est mangé par qui ne l'a pas amassé.

92. Qui pour guide prend un corbeau, est conduit aux charognes des chiens.

93. Ton voisin est ton miroir, s'il ne voit pas ta figure il voit ton dos.

94. Mange malgré toi, bois malgré toi, mais ne fréquente personne malgré toi.

95. En attendant que la femme louche se soit voilée, le cadi a terminé son audience.

96. Dieu n'a pas besoin de vaches laitières pour accorder le lait caillé et le lait.

97. La honte n'a jamais vécu, on ne lui a jamais construit de maison.

98. Si le chameau pouvait voir sa bosse, il tomberait et se casserait le cou.

99. En jouant de la flûte, tu distingueras la femme sage des folles.

100. Femme louche et femme chrétienne ne sont ni bonnes ni de races saines.

G. Crolla.

Tunis, 15 juillet.

Essai d'interprétation assyro-chaldéenne.

Le Directeur du Muséon a bien voulu accepter de publier quelques-uns de mes travaux d'interprétation assyro-chaldéenne. Mais son obligeance et mon attrait pour ce genre d'études, ne diminuent pas la crainte que j'éprouve devant la difficulté de mon entreprise. J'ai eu la hardiesse de m'en prendre à la description du Bit-Zida, la merveille de Barzipa. C'est un fragment de la grande inscription de Nabuchodonosor (col. III, lin. 36-67.) M. Menant après en avoir donné une traduction n'hésite point à avouer que « *la traduction de ce passage présente de grandes difficultés, et qu'il doit être rangé dans la liste de ceux dont l'interprétation laisse beaucoup à désirer.* » (Gramm. Assyr., p. 298-304, Paris 1880.)

On ne peut laisser ici de côté les belles études de M. Rodwell sur cette grande inscription : elles y ont porté bien plus de lumière que celles de M. Menant. Mais malgré cela M. R. a laissé encore beaucoup d'endroits obscurs à éclaircir ; et plusieurs de ses interprétations ont besoin d'être réformées. C'est ce que j'ai essayé de faire moi-même : très heureux si mes pauvres efforts apportent un seul rayon de lumière dans ces ténèbres.

Voici comment je procéderai : après la transcription du fragment en texte chaldéen, je répète chaque phrase séparément avec mon interprétation latine, et la version anglaise de M. Rodwell, puis je cherche à expliquer les phrases difficiles par des explications et des notes appropriées.

FRAGMENT DE LA GRANDE INSCRIPTION DE NABUCHODONOSOR.

(Col. III, lin. 36-67) divisé en phrases.

I° Barzipa alu narmisu uššimma.
II° Bit-Zida Bit-Kīnuv ina kirbisa usepis.

III° Ina Kašpa ḥurasu nisikti aban eraa mussikanna erinu usaklil sibirsu.

IV° Erinu zululu Papaḥati Nabu ḥurasu usalbis.

V° Erinu zululu babiya usalbis kašpa namri.

VI° Rimu zululu bab papaḥa šippi sigari iṣ Ri kanul iṣ bab naku ṣariri umma erinu zululu ṭala banâtisu kašpa uza'in.

VII° Tallakti papaḥa au malakkit aguris marie dû parakki kirbisu pitik kašpa.

VIII° Rimi dalati babi ina ṣaḥalie namris ubannuv.

IX° Bit aṣmis udammik va ana tabrâti lulie usmallam.

X° Esrieti Barzipa usepis aznun.

XI° Sa bit uru VII irṣit ina agurri aban ibbu ullâ risasa.

« Texte traduit et expliqué. »

I° Barzipa alu narmisu (1) uššimma (2)
Borsipam civitatem sanctam erexi.
In Borsippa the city of his loftiness I raised...

II° Bit Zida Bit Kinûv ina kirbisa usepis
Bit Zida, domum aeternam, in medio ejus aedificavi.
Bit Zida a durable house, in the mist I caused to be made.

III° Ina Kaspa ḥurasu, nisikti (3) aban eraa (4)
Argento, auro, metallis fusilibus, lapidibus pretiosis, metallis ductilibus,
With silver, gold, preciouses stones, bronze,

Mussikanna (5) erinu usaklil sibirsu (6)
Lentisco, Cedro, perfeci magnificentiam ejus.
Ummakana, and pine wood, i completed those thresholds.

IV° Erinu zululu (7) papaḥati Nabu ḥurasu usalbis
Cedrinas columnas sanctuarii Nabu, auro vestivi.
The pine wood portico of the shrine of Nebo, with gold I caused to cover.

V° Erinu zululu babisu (8) usalbis kašpa namri
Cedrinas columnas portarum ejus, vestivi argento splendenti.
The pine wood portico of the gate of the temple of Merodak I caused overlay with bright silver.

VI° *Rimu* (9) *zululu bab papaha šippi sigari* (10) iṣ Ri (11)
Capitella columnarum portæ sanctuarii, limen, epistilyum ligni Ri,
The bulls, and columns of the gate of the shrine, the thresholds, the sigari Ri, wood.

Kanul (12) iṣ bab naku (13) ṣariri (14) umma erini (15) zululu (16)
Kanul portæ victimarum, simulacra, pariter columnas cedrinas
Conduits of babnaku wood, and their statues, with cedar wood awnings.

Tala (17) banâtisa kaspa uza'in (18)
Versicoloris ædificii, argento vestivi.
Of lofty building with silver I adorned.

VII° Tallakti papaḥa au malakkit (19) aguris (20)
Atria sanctuarii, et ejus ambulacrum latericio opere,
The avenues of the shrine, and the approach the house of conspi-[cuous brick,

Marie (21) dû parakki kirbisu pitik (22) kaṡpa
Frontem altarium in medio ejus, construxi argento,
Sanctuaries in the mist with perfored silver work,

VIII° Rimi (23) dalati babi ina saḥalie (24) namris ubannuv
Tauros portarum, et portas lapide nitido decore multo extruxi.
Bulls, columns, doorways, in marbre beautifully I build.

IX° Bit aṣmis (25) udammik va (26) ana tabrâti lulie (27) usmallam.
Templum magnifico opere extruxi, atque ad ejusdem tutamen simu-[lacris geniorum tutelarium replevi
I erected a shrine, and with vows of reathed work.

X° Esrieti (28) Barzipa usepis aznun
Sanctuarium Borsipæ construxi, instauravi.
The fanes of Borsipa I made and embellished.

XI° Sa bit Uru vii irṣit ina agurri aban ibbu (29) ullâ risasa
Templi septem luminarium terræ lateribus, lapide albo, elevavi fas-[tigium ejus.
The temple of the seven spheres, with bricks of noble lapislazuli, I [readed its summit.

NOTES.

(1) *Narmisu.* Je traduirais « adoratrice, religieuse, sainte » Borsipa était donc la ville sacrée des Chaldéens, comme La Mecque des Arabes. Le nombre, et l'éclat de ses sanctuaires nous montrent la convenance de ce nom. M. Cavaniol appelle Borsipa *la ville religieuse par excellence* (Monuments en Chaldée, en Assyrie, en Babylonie, pag. 362). M. Menant (Gramm. assyr., pag. 302) et M. Rodwell (Records of the past, V, pag. 118) donnent au *su* de *narmisu* la valeur de pronom masculin de la troisième personne. Ils interprètent « *où l'on adore ce Dieu*, et *of his loftiness*, et tous les deux appliquent respectivement les pronoms *ce* et *his* au dieu Marduk, dont il a été fait

mention ci-dessus. Mais Marduk n'était pas à tel point le dieu particulier de Borsipa qu'on pût l'appeler la ville de sa majesté et de son culte. Même dans l'inscription, où Nabuchodonosor parle des temples de Borsipa (col. IV), on ne lit pas que cette ville eût quelque temple consacré à Marduk. Au contraire, Borsipa et son temple principal, le Bit Zida, étaient dédiés à Nabu (voir Cun. inscpt., vol. v., plat. LXVI, lin. 25 et vol. v. plat. XXXIV col. I lin. 55-56). Le *su* de *narmisu* ne peut donc pas se référer à Marduk, je viens de le démontrer; et la grammaire, d'autre part ne permet pas de le référer à Nabu, dont il n'est fait mention que dans la suite. C'est donc ici une particule pronominale paragogique, comme dans le nom du roi assyrien *Asur-bel-nisisu*, dans l'*apilsu* des inscriptions achéménides; dans le *bel marutisu* de la grand. Inscript. de Nabuchodonosor (col. III lin. 25) et dans l'*Irimisu* de l'inscription historique de Binnirari (lin. 15) ארם דמשק de la Bible. Enfin la lecture du fragment de Ker-Porter qui a *naram* au lieu de *narmisu* tranche définitivement la question.

(2) *Usimma*. L'accusatif de ce verbe doit être cherché dans « *Barsipa alu narmisu* ». On ne peut donc tenir pour plausible la division admise par M. Menant « *Borsipa est la ville où l'on adore ce Dieu. Je l'ai ornée;* » ni de M. Rodwell « *In Borsipa the city of his loftiness I raised Bit Zida* », etc. Cependant je préfère « I raised » à « je l'ai ornée », car *usimma* vient de la racine *simu*, *j'élève*, en arabe (*sama*) (conf. שָׁמַיִם cieux.) Je traduis donc *j'ai élevé, j'ai bâti* quoique Borsipa existât avant Nabuchodonosor. C'est l'usage constant qu'on attribue la construction d'une ville à celui qui l'a seulement restaurée, ou embellie. Ainsi Nabuchodonosor est appelé le bâtisseur de Babylone (Dan. IV. 27) et Arphaxad d'Ecbatane (Judith I.).

(3) *Nisikti*. M. Rodwell fait de ce mot un qual. d'*aban*, et traduit *précieuses stones*. Il pensait peut-être à שוק *appetivit*, et à l'arabe *sciach, desiderio affecit*. Mais je préférerais comparer l'hébreu נָסַךְ *fudit* dont vient נֶסֶךְ *simulacrum fusum* נְסִכָה, *fusio, fusura*. C'est l'opinion de M. Menant (Gramm. assyr. p. 302, et Babylone et la Chaldée p. 202, 210) et de M. Oppert (*Journal asiatique*, année 1857, t. X, p. 519) qui traduisent métaux. Cependant les lignes 21-23 de la Col. II de l'inscription de Philipp. dans lesquelles on lit « *Ina hurasu kaspa nisikti eraa muskana erinu usa'in* » prouvent à l'évidence que *nisikti* n'est pas adjectif mais substantif.

(4) *Aban eraa*. M. Menant (Babyl. et Chaldée p. 202, et Gramm. assyr. p. 302) interprète *aban* « pierres » et *eraa* « briques vernies »; et dans la version du texte parallèle de l'inscription de Borsipa (Col. I lin. 20) *aban* « pierres précieuses », et *eraa* « briques vernies ». M. Oppert (*Journal asiatique*, t. X, p. 519) traduit *aban eraa : briques émaillées*. Cette interprétation n'est qu'une conjecture sans appui philologique. Le sens d'*aban* n'est pas « brique », mais « pierre », ou « pierre précieuse », comme on peut le voir dans presque toutes les langues sémitiques. On ne peut même pas soutenir avec M. Oppert que *eraa* signifie « émaillée », ou avec M. Menant « briques vernies ». Que signifie donc *eraa*? On pourrait le faire dériver de la racine assyrienne *eru*, expandit, extendit, et lui donner la signification de métaux ductiles en opposition à *nisikti*, métaux fusibles. C'est le même procédé que celui de l'hébreu תְּרֻקָּע *opus diductum in laminas* du verbe רָקַע *expan-*

dit. C'est pourquoi je l'ai traduit *metalla ductilia*. Je n'entends pas par cela rejeter l'opinion de M. Rodwell qui rend *eraa* « bronze », car *eraa* peut très bien recevoir cette interprétation.

(5) *Muṣṣikkana*. M. Rodwell lit *um-ma-ka-na*. Mais le second groupe de cunéiformes doit être lu *ṣik*, et selon les textes de Sargon qui ont *musikkana*, la première syllabe doit être *mu*. On ne peut donc pas lire *um*. le premier groupe cunéiforme du *muṣṣikkanna* de notre fragment, mais *muṣ*, et conséquemment le second groupe ne peut pas être interprété *ma*, mais *ṣik*. C'est pour cela que je tiens pour fautive la lecture de M. Rodwell.

(6) *Sibirsu*. Je ne saurais pas dire de quelle racine M. Rodwell a tiré l'interprétation de *sibirsu*. Il rend ce mot « thresholds » et dans le cylindre de Nabonid (Cuneif. inscrip. vol. I, plat. 68) superstructure. M. Guyard *(Mélanges assyriologiques*, p. 12) croit que la racine de *supar*, *sipir*, *subar*, *sibir*, est celle du verbe *suparu* avec le sens de charger d'une mission au Kal, et au Pael, et de gouverner à l'Istapal. Sans rejeter absolument l'opinion de M. Guyard, il nous paraît plus naturel d'admettre avec M. Menant et M. Oppert qu'ici le *sibirsu* de notre fragment doit s'expliquer par le *saphar* hébreu, chaldéen, syriaque, arabe, c'est à dire *nitor*, *decus*, *magnificentia*.

(7) Mot à mot : cedrum columnarum.

(8) Au lieu de *babisu* le texte porte *babiya*, ce qui. ici, n'a pas de sens. Il y a donc ici la même faute que dans la stèle de Salmanasar III, col. II, liv. 59. *(karkar 'ir sarrutiya* lisez *karkar 'ir sarrutisu)*. L'addition de M. Rodwell « *of the temple of Merodak* » est tout à fait arbitraire et contraire aux données de l'histoire.

(9) Le monogramme *am* qui se rencontre dans ce passage est traduit *rimu* dans le fragment de Ker-Porter. Litteralement *rimu* signifie *taureau*, mais veut dire encore *chapiteaux*. M. Rodwell rend « the bulls », tant à la ligne 48 qu'à la ligne de 59 de notre fragment. Cependant je ne crois pas que Nabuchodonosor dans la description du Bit Zida parle deux fois des taureaux des portes (lig. 48, 39). A mon avis dans ce passage, il faut rendre *rimu* par chapiteaux ; or ceux-ci en Chaldée ainsi qu'en Grèce, pouvaient être ornés de têtes de bœufs. Si par ce mot on n'entend pas les chapiteaux, il n'en serait pas fait mention dans cette description détaillée du Bit-Zida ce qui ne semble pas probable. Au reste j'admets facilement qu'il y a ici l'énallage du nombre, c'est-à-dire le singulier pour le pluriel.

(10) *Sigari*. M. Menant traduit le mot *sigari* par *linteaux* dans cette inscription, et à la ligne 22 de l'inscription du temple de Samas à Larsam *fundations* ; M. Rodwell n'a pas osé rendre ce mot. Par ma part, j'ai observé que *sippi* et *sigari* sont toujours unis à *babi* et *dalati*, et j'en conclus qu'ils forment deux des trois parties constitutives de la porte, l'*architrave*, le *seuil*, le *chambranle*, et je crois bien qu'ils sont indiqués dans l'inscription de Samas et Larsam (lig. 22) par les mots : *šippi*, *sigari*, *medilu dalati*. Le *šippi* c'est certainement le seuil (conf. סַף), le *medilu* semble répondre au chambranle (cf. דָּלַת *extulit*, דַּל *elatio*, et c'est le chambranle qui soutient la porte); il ne reste donc que le *sigari* ou l'architrave qui, par-dessus. soutient la vide de la porte, סָגַר אֶת פֶּרֶץ selon les termes de la Bible (*I Reg.* XI, 27) où nous trouvons la racine du sigari.

(11) *iṣ Ri*. M. Menant unit ces mots à sigari, et lit sigariṣri comme une variante de *sigari*. Je préfère la lecture de M. Rodwell « *sigari iṣ* Ri » entendant par *Ri* une sorte de bois aujourd'hui inconnu comme plusieurs autres.

(12) *Kanul*. Au sujet de ce mot que M. Menant passe et M. Rodwell rend conduits ou galeries; je ne puis qu'avouer mon ignorance. Cependant les textes cunéiformes s'opposent tout à fait à la traduction de M. Rodwell. (Cfr. Cun. Insc., vol. I, plat. LIII, LVIII, Col. III, lig. 64. — Idem vol. I, plat. LX, Col. II, lig. 30. — Idem, vol. V, plat. XXXV, col. II, lig. 5, 25.) Au reste, vu que dans les textes cités le mot *kanul* se trouve en rapport avec *s'ippu* et *sigaru*, il faut supposer que *kanul* lui-même doit être considéré comme une chose du même genre.

(13) *Bab-naku*. M. Rodwell a vu dans ce mot une sorte de bois, et traduit « babnaku wood ». Mais il faut détacher *bab* de *naku*; car le monogramme qu'on lit *bab* n'a pas de valeur syllabique, mais est seulement idéographique, et doit être rendu : porte. Outre cela un texte de l'inscription de Philip (col. I, lig. 35-37) condamne, à mon avis, l'interprétation de M. Rodwell. Nous lisons l. c. « *Papaha Nabiuv sa kirib bit Saggatu s'ibbusu sigarusu au baknakusu hurasu usalbis* ». Sanctuarium Nabu, quod est in medio templi Saggatu, limen ejus, epystilium ejus, baknaku ejus, auro vestivi. Il est donc évident que le *babnaku* que nous trouvons en rapport avec *sibbu* et *sigaru, limen, epystilium*, doit être considéré comme un constitutif de la porte, comme l'étaient le *s'ibbu* et le *sigaru* eux-mêmes; et c'est pour cela que le *babnaku* ne peut pas avoir été un bois, ou autre matière de construction. Qu'est-ce donc que le *babnaku* ou porte de naku? Ayant démontré précédemment que le *babnaku* doit être considéré comme un constitutif de la porte, je suis d'avis que le mot *naku* est à rapprocher de l'hébreu נֹכַח, e regione, ex adverso; de sorte que le *babnaku* en question signifie la porte intérieure qui joignait le vestibule à la porte extérieure (cfr. Ezechiel, cap. XL, v. 8) et qui, vraiment, par rapport à celui qui entrait, pouvait bien s'appeler *porta ex adverso, e regione*. On pourrait, il est vrai, opposer à cette interprétation que le signe des instruments que nous trouvons avant le mot *bab* de *babnaku*, doit nous mettre en garde contre l'identification du *bab* dont il est ici question et le *bab* qui signifie porte et qui s'écrit sans ce signe; mais cette raison n'a pas de valeur, car nous lisons dans l'inscription de Neriglissor col. II, lig. 30, le mot *kanul* précédé du signe des instruments, et dans la grande inscription de Nabuchodonosor col. III, lig. 48, 67 il en est dépourvu. Or personne n'a par cela soupçonné que le *kanul* de l'inscription de Neriglissor ne ne soit pas le *kanul* de la grande inscription de Nabuchodonosor.

(14) *Sariri*. Nous avons en hébreu צִיר qui a le sens de former, figurer, ainsi que *tsur* en syriaque et en arabe. Je suis donc d'accord avec M. Rodwell qui traduit ṣariri par statues. C'est le צִיר des Hébreux avec la troisième radicale redoublée. Un texte de la grande inscription de Nabuchodosor. Col. III, lin. 8-11 confirme cette interprétation. Nous y lisons, en effet, « *Unuti Bitti Saggatu hurasu russua iṣṣikhua ṣariri au aban uza'in* ». *Cubicula templi saggatu auro primo operui, simulacris, et lapidibus pretiosis exornavi.*

(15) *Erinu*. M. Rodwell détache *erinu* de *zululu*, et fait du cèdre (erinu) la matière dont Nabuchodonosor avait recouvert les *sariri*, les *ṣigari*, les *rimu*. etc. Mais qui pourrait admettre que les taureaux et les statues des dieux fussent recouverts d'un vêtement de cèdre? Et les *sigari* qui étaient déjà d'un bois précieux *(Ri wood)* pourquoi les recouvrir d'un autre bois? De plus cette division vient à détruire le parallélisme que nous voyons dans ce fragment aux lignes 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53. *Erinu zululu papahati Nabu hurasu usalbis — Erinu zululu babisu usalbis kaṡpa namri — Erinu zululu tala banâtisu kaṡpa uza'in*. La division de M. Rodwell n'est donc pas admissible.

(16) *Zululu* ici est traduit par M. Rodwell « awnings » pavillons ; mais la signification de *zululu* en assyrien ne peut pas être autre chose que *colonne*. Sa racine se rapporte à סלל, סלא, סול, *extulit elevavit*.

(17) *Tala banâtisu*. M. Rodwell lit *dala* qui signifie *haut*. (Cf. דלת, extulit.) Je préfère la leçon *tala* qui. comparée avec טלוא des brebis de Laban (Gen. XXX) et avec le vers. 26 du chap. XVI d'Ezéchiel (selon la tradition juive et le Targum) peut bien s'interpréter *versicolor* ; cette explication me paraît déterminée par une particularité du Bid-Zida. Je veux dire que le Bit-Zida était consacré aux sept planètes et divisé en sept étages dont les briques avaient une couleur diverse, selon la planète à laquelle il était dédié. Ces couleurs étaient le noir au rez de chaussée et après lui le blanc, l'orange, le bleu céleste, le rouge, l'argent et l'or : qui selon l'astronomie assyro-chaldéenne répondaient par ordre à Saturne, Vénus, Jupiter, Mercure, Mars, la lune et le soleil. On rencontre aujourd'hui en Chine des temples de la même facture consacrés aux mêmes planètes. Ce sont de vrais temples de plusieurs couleurs comme le Bit-Zida, ce qui répond donc bien à l'adjectif *versicolor*. Les divers étages de cette haute Zigurrat étaient ornés des sept ordres de colonnes couvertes d'argent selon notre interprétation. *Columnas cedrinas versicoloris aedificii argento vestivi.*

(18) *Uza'in*. Quoique le sens primitif de ce mot soit *orner* (voir grande inscript. de Nabuk., col. III, lin. 11-32, et inscript. de Philipp. col. I, lin. 34, col. II, lin. 23) néanmoins je suis d'avis que dans ce passage *uza'in* signifie vêtir. Je déduis cette signification du même parallélisme qui nous a donné la vraie division des trois derniers membres de phrase (cf. note 15). *Uza'in* doit répondre à usalbis.

(19) *Tallakti* au *malakkit*. (Fragment de Ker-Poster *malakukit*.) M. Menant traduit *tallakti*, *entrée*, et *malakhit*, *pourtour*. M. Rodwell rend *tallakti : the avenues*, et *malakkit*, *the approach*. Je dois faire observer que ces mots ont la même racine « *alik* » dans presque toutes les langues sémitiques, et de là je conclus que la signification de ces deux mots doit être très proche. Une malakkit peut très bien se comparer au מַהֲלָךְ d'Ezechiel (cap. XLII, 4) qui signifie *ambulacrum*. Au sujet de *tallakti*, quoique dans trois endroits des inscriptions de Nabuchodonosor (cun. inscr., plat. 53, 58, n° VIII, col. V, lig. 20) (52, 53) (et plat. 52, n° IV, lig. 11-12) on lui donne le sens de conduits ; néanmoins comme *tallakti* est en relation avec *malakkit* qui signifie *ambulacrum*, je suis d'avis que *tallakti* doit avoir la signification d'*atrium*. De cette façon, on conserve à ce nom, en relation avec malakkit, la distinc-

tion voulue par le contexte, et par l'affinité que démontre l'identité de la racine.

(20) *Aguris* du nom *aguri*, brique. C'est un des adverbes en *is* très fréquents en assyrien. Si donc on traduit *rabis* « magno opere », *namris* « splendido opere », *aṣmis* « magnifico opere », on doit pareillement traduire *aguris* « latericio opere ».

(21) *Marie* au lieu de *maharie*, pluriel de *mahru*, ou *maharu* « front » (cfr. *maharu* « pars anterior »). Bien des fois le *cheth* disparaît et est remplacé en assyrien par un *he* comme dans *rukuti* au lieu de *ruhukuti*, *ra' mani* au lieu de *rahamani*, *imiri* au lieu de *himiri*, et dans la légende d'*Istar* : *patâ*, *pitâ*, *pitu*, *iptdasi*, *pita'âssi*, au lieu de *pataha* etc. M. Rodwell ne traduit pas ce mot. M. Menant le traduit : *les pieds*. *Maharie* ne signifie pas *pied*, mais toujours *front*, *partie antérieure*, *en présence* etc.

(22) *Pitik kaspa*. D'après M. Menant et M. Rodwell, le mot *pitik* joue ici le rôle d'adjectif, et M. Menant traduit « argent travaillé » et M. Rodwell argent perfored, car ils tirent ce mot de la racine פָּתַח sculpsit, insculpsit, caelavit. Cette interprétation peut bien être justifiée par le פִּתַּח פִּתּוּחַ caelaturam caelavit de Zacharie, cap. III. v. 9, et par le *pitik* ou *bitik* que nous rencontrons dans la grande inscription de Nabuchodonosor (col. VI, lig. 14; col. VIII, lig. 8; col. IX, lig. 15) avec cette acception. Cependant, après mûr examen des textes cunéiformes qui renferment ce mot, je suis arrivé à la conviction que le mot pitik dans ce passage doit bien être l'aoriste du même verbe pataḥu ou pataku avec la signification de bâtir, construire, édifier. Par exemple Cun. insc., vol. I, plat. LXIII-LXVIII, col. IV, lig. 22, 25 *Bit sapa mati... ina kupri au agurri iptiku bitiksu*. « templum sceptri regionum... bitumine, et lateribus aedificavi aedificationes ejus; idem col. VIII, lig. 1, 15. » *Parakkusu parakku sarruti parakku bel maruti sa riminu Ilani Ilu Marduk sa sar mahri ina kaspa iptiku bitiksu*. « altare ejus, altare majestatis, altare dominatoris hominum, principis Deorum. Dei Marduk quod rex antecessor argento construxit constructiones Il ne semble donc pas douteux que *pitik* dans ce passage doive se rendre par construxi, aedificavi.

(23) *Rimi*, comme nous l'avons noté ci-dessus signifie les *taureaux* ou les *chapiteaux*. Mais par la raison que j'ai donnée en traduisant le *rimu* de la lig. 48 *chapiteaux* et non taureaux ; on doit dans ce passage rendre *rimi* : *taureaux*, et non *chapiteaux*. Cependant, vu que les *taureaux* étaient toujours à côté des portes qu'ils gardaient comme des sentinelles muettes bien qu'à l'air fier et majestueux, j'ai lu *dalati* l'idéogramme que M. Menant et M. Rodwell ont lu *zululu*, en admettant l'une et l'autre interprétation. Cependant je crois que dans ce passage la véritable lecture est *dalati*, car les inscriptions cunéiformes nous représentent toujours les piliers des temples et des palais royaux construits en cèdre, jamais en marbre.

(24) *Sahalie*. M. Menant traduit *pierres* et M. Rodwell *marbre*. Je rapporte avec eux notre ṣaḥalie à l'arabe *sahal laevigavit*, et je lui donne le sens de *lapis laevigatus*, de même qu'au mot גָּזִית on donne le sens de *lapis laevigatus* par la raison qu'il dérive de la racine syro-chaldéenne גְּזַה *laevigavit*.

(25) *Aṣmis*, et dans l'inscription de Sargon *asmis* « magnifice, magnifico,

opere ». M. Rodwell n'a point rendu ce mot; M. Menant traduit *pour l'admiration des hommes*. A mon avis, ce mot dérive de la racine arabe *âthzam* exalter, élever, agrandir, dont tire son origine le dérivé *uâethzam* grandeur, magnificence. Dans cette signification, nous trouvons le mot *aṣmis* dans la grande inscription de Nabuchodonosor, col. IV, lig. 43, 60.

(26) *Udammik*. La racine est *damaku* « *favere, felicem esse, propitium esse*, et ainsi *gloriosum reddere*, comme on démontre par les dérivés *damgati* et *damku*. Ce même verbe est employé dans le sens de *bâtir* (voir Grand. insc. de Nabuch. col. V, lig. 49) et remplacé par les synonymes *abnuv, epus* (voir Grand. inscr. col. IV, lig. 43, 60). Il est donc évident que le *Bit... aṣmis abnuv* de la lig. 43, et le *Bit... aṣmis epus* de la lig. 60 ne sont pas autre chose que le *Bit aṣmis udammik* de notre fragment.

(27) *Va ana tabrâti lulie usmallam*. M. Menant ne traduit pas cette phrase: M. Rodwell donne une traduction tout à fait arbitraire. M. Guyard (*Mélang. assyr.*, p. 39-64) fait sur ce passage une dissertation philologique où il dit que *tabrât* avait été toujours traduit « pour l'admiration » sauf en un passage (inscrip. de Korsabad) où on l'interprète par *sujets*; mais que après mûr examen des principaux textes qui renferment ce mot, il était parvenu à la conclusion que *tabrât* ne pouvait guère dire autre chose que logements. Je ne crois pas cette conclusion admissible, et j'espère convaincre mes lecteurs de la justesse de ma nouvelle interprétation en comparant les textes cunéiformes que nous présentent la leçon *ana tabrâti lulie usmallam, ou ana bit riê lulie usmallam, au ana dagal lulie usmallam*. Voici le premier texte : *babi rabati sinati ana tabrât kiššat nisi lulie usmallam* (Cun. inscr. plat. LXII, col. VI, lin. 19-20). Guyard traduit : « Ces passages je les fis remplir de lulê pour y loger les légions des hommes ». C'est donc le passage, à savoir l'intérieur des portes, qui est destiné à servir d'hôtel ou de logement à des légions entières d'hommes? Il n'y a pas besoin de réfuter cela. Le deuxième texte est : *Nesi lamassi sedi... ana tabrâti usazzis* (Grand. inscr. de Juktalpalasar lig. 79, 80). Suivant l'avis de M. Guyard, il faudrait rendre : « J'ai élevé des lions ailés et des colosses de pierre pour hôtel, ou logement ». Ce qui est absurde.

Enfin le texte que nous avons sous la main ne répugne pas moins que les autres à l'interprétation de M. Guyard. Personne ne pourra se persuader que le Bit-Zida, sanctuaire très célèbre du dieu Nabu, fût bâti pour servir d'hôtel, ou de logement. On ne peut pas donner à *tabrât* le sens de logement. Cependant M. Guyard lui-même nous fait entrevoir la solution du problème en tirant *tabrât* de la racine *baru*, garder; protéger. *Tabrât* doit donc signifier garde, protection. Quelques exemples suffiront pour établir l'interprétation de *baru*. « *Sugullatesnu niši kišidtišu usebri* » Il a confié ses troupeaux à la garde des hommes de sa terre (Cun. insc. vol. I, pl, XXVIII, lig. 28) *Sedi dumki, lamassi dumki nâšir kibsi sarrutiya mahadû kabattiya dariš lištabrû* « Les lions de bon présage, les lamassi de bon présage, gardiens de mes promenades royales, délices de mon cœur, qu'ils me gardent à jamais (Ibid., pl. 47, col. VI, lig. 53-56). Et quant à *tabrât*, nous voyons dans un autre exemple (Ibid., pl. LXIV, col. IX, lig. 29-32) qu'*ana tabrâti* est remplacé par son synonyme *ana dagal*; et ailleurs (coll. Layard, plat. XXXIII, lig. 18)

le synonyme *ana bit rie* et dans trois cas par *ana niširtiv* (Cfr. Cun. insc. vol. I, plat. LXII, nº 3, et col, II, lig. II avec la lig. 12-22 de la même colonne, et avec les lig. 55-56 col. VI de la grande inscr. de Nabuchodonosor). *Ana dagalu* signifie ad protectionem, et dérive du verbe *dagalu*, ou *takalu* protegere, dont vient *tukultu*, *tiklu*, *protectio*, *protector*. Cfr. les phrases très fréquentes : *ina tukulti Ilani*, et *ili tikliya* in protectione deorum, et dii protectores mei. *Ana bit rie* signifie in domum protectionis, ut sit domus tuta, protecta, secura. Peut-être répond-il au בֵּית מְצוּדָה *(bit mašurah)* de la Bible, et ainsi le בֵּית סֹהַר *(bit sohar)*; de même que le *riu' tabrati* des inscriptions doit être le *princeps arcis* ou *carceris* dont il est fait mention dans la Bible. *Ana niṣirtiv* signifie ad protectionem, et dérive du verbe naṣaru, protexit, custodivit. C'est évident et tout le monde l'admet.

On doit donc conclure que *ana tabrâti* doit avoir la même signification que les trois synonymes qui le remplacent, à savoir *ana dagalu*, *ana bit rie*, *ana niširtiv*; et conséquemment *ana tabrâti* doit signifier *ad tutamentum*, *ad protectionem*, *ad securitatem*.

Ces quelques mots suffiront pour ce terme. Mais nous ne savons point encore ce qu'est lulie; sa racine nous est inconnue. Il faut donc recourir à des textes parallèles; et je crois à propos de citer les deux suivants : 1º Le texte cité plus haut : « *Nesi lamassi sedi... ana tabrâti usepis* ». *Nesi lamassi sedi ad tutamen erexi.* 2º (Cun. inscr. plat. LII, n. 3, col. II, lig. 8-12). *Rimi eri ikdutiv, an sirbir sezuzute ina babi rabati uzzis, arki babilu ana tabrati usebi, niṣirtiv Bit Saggatu, an Bit Zida asti'he*, « *coruscantes tauros, et splendentes ṣirbir in magnis portis collocavi, ad occidentem Babilu ad ejusdem tutamen posui, ad protectionem Bit Saggatu, et Bit-Zida construxi*. Ces *nesi lamassi sedi*, ces *rimi eri ikdutiv*, et ces *ṣirbir sezuzute* étaient des dieux gardiens des palais royaux et des temples babyloniens, comme on peut voir dans les inscriptions cunéiformes (Cun. inscr. vol. I, plat. XXVIII, lig. 28, Ibid., plat. LIII-LVIII, col VI, lig. 16, 24; ibid., plat. LXVII, col. I, lin. 21-32; vol. V, plat. XXXIV, col. I, lig. 19-23 et vol. I, plat. LXV, col. I, lig. 44-46), et je conclus de cela qu'à mes yeux tant les *Nesi*, les *lamassi sedi*, les *rimi*, et les *ṣirbir*, autant que les lalie, étaient élevés *ana tabrati* (voir Cun. inscr. vol. V. plat. 63, col. II, lin. 8-9); les trois phrases « *Nesi lamassi sedi ana tabrâti uṣazzis* » « *Rimi eri ikdutiv, an ṣirbir sezuzute ana tabrâti usebi.* » « *ana tabrâti lulie usmallam* » sont à peu près équivalentes. Si on admet cette interprétation, on peut donner un sens vraiment plausible à tous les passages dans lesquels nous trouvons la phrase en question (Cun insc. plat. LIII-LVIII, col. VI, lig. 16-24). *Rimi eri ikdutiv, au ṣirbir sezuzute ina sippisina uzzis babi rabati sinati ana tabrati kiššat nisi lulie usmallam aznun usepis ana Imgur Bel dur Babilu la dahie sa mamma sar mahru la epus.* « Coruscantes tauros, et splendentes širbir in liminibus eorum posui, magnas istas portas ad protectionem populi, simulacris geniorum tutelarium replevi, restauravi, extruxi pro Imgur Bel, quod nemo ex regibus anterioribus fecit »; (ibidem, plat. LVIII, col. IX. lig. 23-32) *dur rabaa ina abani dalumtiv sidik sadi rabi epus, va kima sadim ullaa risasa bit sati ana tabrâti usepis va ana dagalu kiššat nisi lulie usmallam.* « arcem magnam aedificavi lapidibus magnis, qui sunt in magnis montibus,

fastigium ejus veluti montes elevavi. » « aedificium istud ad protectionem extruxi, ad protectionem populi simulacris geniorum tutelarium replevi, (Layard, pl. XXXIII, lig. 18) *ekalla... ana bit rit lulie usmallam* « *palatium (hoc) ut esset domus tuta simulacris geniorum tutelarium replevi;* (Inscr. de Tuklatpalasar, II lin. 79-80) *Nesi lamassi sedi ana tabrâti usazzis.* « *Leones alatos, et lamassi sedi ad praesidium erexi*; Cun. inscr., vol. I, plat. 37-42; col. VI, lin. 25-27. » *ina yumisuva... ekal lab alusu Ninua ana ribi sarrutiya usaklilu ana tabrâti kiššat nisi lulie usmallam.* « In diebus illis... palatium, quod est in medio civitatis meae Ninive, in gloriam regni mei perfeci, et ad tutelam populi simulacris geniorum tutelarium replevi »; idem, vol. V, plat. LXIII, col. II, lin. 7-8. *unutu bit ina kašpa au hurasu uza'inva ana tabrâti nisi lalaa usmalla.* « Cubicula templi, argento et auro operui et ad protectionem populi simulacris geniorum tutelarium replevi. » Il semble donc que le membre de phrase que nous examinons doit être ainsi rendu : « *templum hoc magnifico opere extruxi, atque ad ejusdem praesidium simulacris geniorum tutelarium replevi,* » *bit aşmis udammik va ana tabrâti lulie usmellam.* »

(28) *Esrieti* ou *asrati* signifie *temple.* M. Rodwell traduit au pluriel « the fanes» mais il est evident qu'ici *esrieti* est le Bit-Zida et doit se traduire par le singulier. Les trois derniers hémistiches de ce fragment forment un parallélisme évident.»

(29) *Aban ibbu.* M. Rodwell traduit « noble lapislazuli » ; mais cette interprétation est à rejeter; car l'adjectif de *aban* qui est traduit par un idéogramme qu'on lit *zamat,* et que je traduis *ibbu* albus, ne peut pas s'appliquer à la signification de lapislazuli, qui n'est pas un marbre blanc, mais bleu céleste veiné d'or.

Faënza 1886. G. Massaroli.

FRAGMENTS SUR LA LANGUE CHANABAL.

La langue Chañabal qui se parle dans la paroisse de Comitan (évéché de Chiapas) appartient incontestablement au groupe Maya-Quiché et paraît se rapprocher de l'idiôme Quélène (Tzendale et Tzotzile) en vigueur dans le voisinage. Toutefois, le Chañabal offre certaines particularités qui nous autorisent à le considérer non pas comme un simple dialecte, mais bien comme une langue à part.

Nous ne connaissons que deux petits ouvrages manuscrits en Chañabal, qui tous deux fesaient partie de la collection Brasseur de Bourbourg et se trouvent aujourd'hui en notre possession ; le premier est intitulé ainsi qu'il suit : *Confesionario y doctrina cristiana en lengua Chañabal de Comitan y Tachinulla en las Chiapas ; su autor el R. Padre Fray Domingo Paz*, *de la orden de Santo Domingo*, *el año de* 1775. L'autre est désigné par le titre suivant : *Confesionario para confesar à los Indios por su idioma ; sacado en lengua Chañabal por Marcial Camposeca*, *para el uso del M. R. P. fray Benito Correa*, *en Comitan à* 16 *de Julio del año de* 1813. C'est du premier de ces opuscules que nous extrayons les passages offerts aujourd'hui au public. En tout cas, il doit exister d'autres ouvrages encore en cet idiôme. Ce qui le prouve, c'est le *Pater* en cette langue donné par Don Pimentel dans son *Cuadro descriptivo de las lenguas indigenas de Mexico* d'après un manuscrit appartenant à M. Orozco y Berra, et qui n'est pas identique à celui que nous donnons d'après le R. P. Paz. Ce court morceau constitue, croyons nous, tout ce qui a été imprimé jusqu'à ce jour, dans l'idiôme en question. Aussi espérons nous être agréable aux américanistes en leur fournissant quelques textes nouveaux en cette langue intéressante, mais si peu connue encore.

Note. L'orthographe suivi par le P. Paz semble à peu

près la même que celle des missionnaires qui ont écrit en Cakgi et en Quiché, mais s'éloigne assez sensiblement de celle qui a été adoptée pour la langue Maya. Ainsi le ċ sert à rendre la gutturale détonnante, parfois on le remplace fautivement par le *c* simple, le *H* et le *J* souvent confondus ensemble doivent correspondre au χ grec, à la *jota* espagnole ; le *V* se prononce certainement *ou* ; enfin, le *x* n'est autre chose que le *ch* doux, dans *chat*, *chef*. Quant au *R*, nous ne le rencontrons, tout comme en maya, que dans des mots pris à l'espagnol, tels que *Espiritu*, *gracia*, etc. etc.

CONFESSONARIO EN LENGUA CHANABAL.

PERSIGNATE.	BIZABA.
1. Te confesaste la quaresma o quando estabas enfermo?	1. *Aculánamá confesion tal quaresma tzeptzanil maip xaguabe.*
2. Cumpliste la penitencia que dio el Padre?	2. *Aculanama penitencia xalaque bi guatic padre?*
3. Has pensado tus pecados?	3. *Anebátámá mul?*
4. Si.	4. *Nabata.*
5. Has adorado algun palo?	5. *Maxa cuan te ton?*
6. Has creido en el canto del pajaro?	6. *Xacuanamá tseboj chante?*
7. Has creido tus sueños?	7. *Ayamá Xacuan aguayich?*
8. Has jurado con mentira?	8. *Aculanama Juramento lom tzhij.*
9. Se ha seguido daño grave a tu proximo?	9. *Ayama Zahli Jasni utz su taxtojol aneban anochan?*
10. Quantas occassiones habra sido esto?	10. *Haismaquæ Aculan Jachue?*
11. *Quantas occasiones no oiste Missa por onquerer?*	11. *Haizmahquexajas Mixayuagi acoyazil?*
12. *Pues en este has peccado gravamente?*	12. *Nigvanmul aculan?*
13. *Has trajabado los domingos sin necesidad?*	13. *Ayama atejia tanigvanqcin migujiluè anebail?*
14. *Has perdido el respecto a tus padres y mayores?*	14. *Ayama achaya, Xiquelil auau n Xep amacha Jejselcau?*
15. *Has matado algun hombre o muger?*	15. *Ayama amilata guinis ma yxa?*
16. *Te has deseado la muerte?*	16. *AyamaXaghignian achamelil?*
17. Si has deseado la muerte à otro?	17. *Maaynin aghicnian chamel tu vinis!*
18. Has deseado daño a tu proximo.	18. *Maay xaghignian Xuocol tu Xristiano?*

19. Has hechado maldiciones?	19. *Ayama achaya Maldiciontat? Petanil acujol?*
20. Si.	20. *Haichaya.*
21. Tienes costumbre de esto?	21. *Majaita ajaquelil hai?*
22. Te has embriagado. 23. Si.	22. *Maay inacbia?* 23. *Yacbioa.*
24. (à la muger) Has peccado con algun Hombre?	24. *Ayama aculan mul, Zmoc' guinic?*
25. hay peccado.	25. *Culan.*
26. Es casado?	26. *Nupanelamá agua guinic?*
27. Es soltero?	27. *Ma soltero vinic, vel miayuc Cheum?*
28. Es tu pariente?	28. *Ma aneban gnochan?*
29. Es pariente de tu marido?	29. *Mazneban znachan alaton?*
30. Has deseado algun Hombre?	30. *Ayamaguan xaghignian tuc guinic?*
31. Hablaste palabros deshonestas? R. Si. R. No.	31. *Aqualama calaxtic abal? Cumanion. Miayuc.*
32. P. (al Hombre) Has Peccado con alguna muger?	32. *Ayama aculan mul Zmoc, yxuc?*
33. Con quantas peccaste?	33. *Guiguane aculan mul Zmoc?*
34. Es tu pariente?	34. *Ma aneban anochan?*
35. Es pariente de tu muger¿	35. *Maaneban anochan Jacheun?*
36. Es casada?	36. *Maay Ztalan?*
37. Es soltera?	37. *Ma aquix?*
38. Quantas occasiones peccaste con ella,	38. *Haighmaque aculan mul Zmoc huhune?*
39. Quantas eran casadas?	39. *Haiguane hupanel?*
40. Quantas eran solteras?	40. *Haiguane aquix?*
41. Quantas muguercs deseaste para peccar?	41. *Haiguane Yxuc ahgicnian aculuc mul Zmoc?*
42. Son solteras?	42. *Ayama Ztatan?*
43. Son casadas?	43. *Manapanelaxa?*
44. Hablaste palabras deshonestas?	44. *Agualama calaxtic abal?*
45. Has Hurtado cosa grave?	45. *Ayama aguelcal niquac Jaujunuc?*
46. Pues restituirlo?	46. *Xaguaca paxuc?*
47. Has mentido en cosa grave?	47. *Ayama lom agualabál?*
48. Has levantado algun falso testimonio? R. Si. R. No.	48. *Taxtojal xpistiano ayama agua balea lom? Aycala, Miyuc.*
49. Pues pidele perdon.	49. *Xaeana ique perdon.*
50. Has comido, sin enfermedad, Carne, los Viernes y la quaresma?	50. *Maay atia baquet miayuc achamel aua jujune Viernes tat quaresma, Jaquel acujol?*
51. Has ayjunado los Viernes de quaresma y la Vigilia de Pascua de natividad? R. Si.	51. *Maay lachajbani jujuntique Viernes quaresma, tat vispera pascua, natividad? chajbanion.*
52. Has deseado los bienes ajenos?	52. *Maguan xaghicnian?*
53. Tienes mas peccados?	53. *Maito tuc amul?*

RUEGOS EN LENGUA CHANABAL.

PADRE NUESTRO.

Ghuatic culan atat culchaan aca utzil ahju: abiil, aca jacu: agua-jualel, aca hohu: jagua jax xacana haycha tat culchaan, ichuc nizat luum tat. Ocheta xaguaca quiquetic. Jaban jagua gechelgechelocootic, Zmo: chayà quiqui gmultic, Jayche Jootic chehayetic ochegua, hagua ay zmul ta gtojoltic, zmo: mixa guagta coucotic tat mulil; xacoltayotic ita taxtojol la coili. *Amen, Jesus.*

AVE MARIA.

Aguejlaya, Santa Maria, toj hutelat gracia, Aheu Dios uc amo:, Utzil ajubaluc nitac jagua axajan al Jesus. Santa Maria toj guachi aquixà, Zmoc Xuxep a Dios cumanan cugiti: culumulotic jauc layabani Zmoc ha hora oj, chamuc otic. *Amen, Jesus.*

EL SIMBOLO DE LA FÉ.

Xcuan Dios guagual Bobetzanum Zpetzanil culum culchaan culum zat-luum, genantic ochegua cajualtic Jesu Christo zjuyun unin, ja hactexali yugil zculanel Espiritu santo, Ayagitat guachi aquix Santa Maria, yilatja tucpini tat Yabal Poncio Pilato ha tzugi tat Santa cruz; tichami, Zmoc mucgi coitat Chanibal, titat ioxil cajcucha ta zacui tat iojol chamelic guini:; ; quiqui tat Culchaan; coticulan tat zguachi cah, Dios guagual, Bohetzanum zpetzanil; titooj jacu: ztzuque Jagua Zacani:, Zmo: Chameli: guinic. Xcuan Dios Espiritu Santo, Santa yglesia catholica znolayub Santo Ylba zchayel mulil, zacuet baquet zgua jequinal zacueli. *Amen, Jesus.*

NUMÈRALES.

1. *Huné.*	11. *Huluché.*	21. *Huné chaguinique.*
2. *Chabé.*	12. *Lahchagué.*	22. *Chabé chaguiniqué.*
3. *Oxé.*	13. *Oxlahuné.*	23. *Oxé chaguinique.*
4. *Chané.*	14. *Chamlahuné.*	24. *Chané chaguiniqué*
5. *Hoé.*	15. *Holahuné.*	25. *Hoé chaguinique.*
6. *Huaqué.*	16. *Huaclahuné.*	26. *Huaqué chaguini-que.*
7. *Huqué.*	17. *Huclahuné.*	27. *Huqué chaguiniqué.*
8. *Huaxaqué.*	18. *Huaxaclahuné.*	28. *Huaxaqué chaguini-qué.*
9. *Baluné.*	19. *Balahuné.*	29. *Baluné chaguini-qué?*
10. *Lahuné.*	20. *Huntahbé.*	30. *Lahuné chaguiniqué.*

Les langues et les littératures de la Perse.

Depuis le temps de sa conquête, la Perse, comme tous les pays que les Arabes venaient de conquérir, fut soumise au gouvernement spirituel et temporel du Calife, le successeur du Prophète qui résidait à Bagdad. Or, à Bagdad florissaient les lettres et les sciences, la philosophie, les mathématiques, la médecine, l'astronomie et la théologie. La cour du Calife était l'asile de tous les génies distingués, le champ clos des savants et des poètes qui y affluaient de toute part, à la recherche des applaudissements et des prix. Mais à l'apogée de la grandeur des Califes succéda bientôt la décadence et quand cessèrent les guerres de conquête, le Califat se reposa, comme on dit vulgairement, sur ses lauriers. Il s'aperçut bientôt que le sceptre du pouvoir lui échappait rapidement des mains.

A l'orient de la Perse, le Calife expédiait ses lieutenants qui d'abord obéirent à leur seigneur spirituel, jusqu'au jour où ils en éprouvèrent la faiblesse. Alors, ils levèrent la tête et se rendirent indépendants. La fortune éleva à la principauté les Soffarides, les Tahérides, les Sâmânides et plus tard les Ghasnévides qui, sortis du peuple, firent taire les remontrances et les menaces du Calife, remirent en honneur les antiques souvenirs du pays et bannissant de leurs cours la langue arabe, pour y substituer la langue harmonieuse de la Perse, ils réveillèrent le sentiment national. Ce résultat fut encore favorisé par une circonstance spéciale que nous devons exposer ici brièvement.

Selon l'antique administration de l'Etat en Perse, chaque bourgade et village dépendait d'un chef qui y jouissait d'une juridiction et de l'autorité avec le rang pour ainsi dire d'un prince. Lorsque, plus tard, les Arabes eurent conquis la Perse, ces chefs de villages et de bourgades eurent auprès d'eux un gouverneur arabe délégué du Calife, ce qui ne tarda point à produire des querelles et des rivalités entre le

chef indigène du peuple et le délégué officiel du gouvernement. Il advint alors précisément, ce qui arriva en Angleterre au temps de la conquête des Normands, quand les familles saxonnes retinrent la possession des terres et certains privilèges inhérents à leur titre. Il naquit alors des discordes et des dissentiments entre les gouvernants et les gouvernés, une haine réciproque et un état de choses où conquérants et conquis se regardaient de mauvais œil, ainsi que l'a dépeint si bien au vif Walter-Scott, dans un de ses plus célèbres romans.

En Perse et spécialement dans l'Iran oriental, où les communes s'étaient conservées plus intactes, ces chefs de villages qui se vantaient de descendre des antique rois de la légende, quelques-uns même du roi mythique Jemshîd, repoussaient de toutes leurs forces l'ingérence arabe dans la vie commune. Ils réveillèrent le souvenir de leurs antiques héros et l'opposèrent aux légendes du prophète et de ses disciples. Ce mouvement constant et uni fut secondé par les maisons princières, ils se rendirent dès lors indépendants du Calife et, unissant leurs forces, ils obtinrent ainsi le splendide résultat de donner à la Perse sa troisième littérature.

Celle-ci fut, au moins chez ses grands maîtres, toute nationale, non seulement par le sujet, qui fut le récit épique de toute l'histoire légendaire de la Perse, mais encore par sa langue. Car, pour célébrer les gloires nationales, ils durent éliminer les quelques éléments arabes qui s'étaient introduits dans la langue persane. Et, à la vérité, au début de cette époque, à la cour même des princes, il y eut des poètes et des écrivains; mais leurs poésies furent une pâle et servile imitation de celle des Arabes. L'aveugle Rûdeghi et Minôcihri, contemporains de Ferdousy, ou de peu antérieurs à lui, ne sont que des imitateurs persans du poète du désert. La grande littérature, au contraire, dans la Perse moderne, a commencé vers l'an mil avec Ferdousy. Le début de son œuvre entonne un chant épique dont la marche va toujours croissant. Ce chant renferme, en essence, toutes les formes successives de poésie, au point de justifier le poète Ansari qui a pu dire : « Béni soit le souvenir de Ferdousy, nous ne pouvons être ses disciples, mais soyons ses humbles admirateurs ! »

A ce sujet, il ne sera peut-être point inutile que nous fassions un parallèle, et cela entre les deux anciennes et la nouvelle littérature qui vient d'éclore. Celle-ci commence avec Ferdousy, pour arriver aux meilleurs lyriques et prosateurs, à la fin du xv[e] siècle de notre ère, avec un caractère si différent des deux précédentes, qu'elle nous fait presque douter que des genres si divers aient pu vraiment être produits par le même peuple. Même en concédant que la majeure partie, surtout la plus ancienne de la littérature, se soit perdue, d'après ce qui nous en reste, on doit conclure qu'elle était toute religieuse et philosophique ; peut-être aussi historique en tenant compte du témoignage du livre d'Esther et de Ctésias. Tout y est sombre et triste, sans ornement, aride dans la forme comme dans le fond : c'est une série infinie de demandes et de réponses symétriquement disposées et une répétition fastidieuse, si l'on en excepte quelque fragment épars. Ces passages sont ou des légendes épiques, comme celle de Yima, ou des hymnes aux divinités de la nature. Mais encore tout cela est-il bien loin de l'inspiration suave ou légère des poésies persanes que l'on verra plus tard. La littérature pehlevie du temps des Sassanides est encore plus pâle et dépouillé d'ornements, écrite dans un langage mystérieux, peut-être pour la facilité du prêtre et indubitablement inaccessible au vulgaire.

La littérature, au contraire, qui débuta avec Ferdousy, déploie une richesse exubérante d'ornements que, peut-être, nulle autre littérature n'a jamais égalée. Une part en revient certainement à cette magnifique langue, le persan moderne, qui, par sa douceur, a été appelé l'italien de l'Orient ; à cette langue, qui jouit de la propriété particulière de composer les mots, surtout les adjectifs, au point de rivaliser avec le grec d'Homère. Quant à la poésie épique, en particulier, elle vole sur une mesure rapide et sonore, frappant quatre accents à égale distance l'un de l'autre, ce que nulle littérature ancienne n'a connu et qui est le propre de cette poésie moderne seule.

Aux chants fiers et guerriers de Ferdousy succédèrent, plus tard, les poèmes lyriques et voluptueux de Hâfiz et de Khâkâni, les délicieuses narrations de Sâdi et, autour d'eux, cette littérature riche de chants et de récits, d'histoires et

de fables avec toute la pompe des couleurs les plus vives et les ornements les plus magnifiques de l'art de dire et de phrases. On peut le dire, la transition de la littérature ancienne à celle qui la suit exubérante de vie et ruisselante de richesses, ressemble au passage d'un pays inculte et glacé par l'hiver, et où la lumière du ciel ne luit point, à une campagne ou à un jardin riches en fleurs et en fruits, et réchauffés par un brillant soleil de printemps!

Mais revenons à Ferdousy. Ferdousy et son uovrage; le grand poème épique qui s'intitule *Shâh-nâmeh*, où le Livre des Rois, fut le produit naturel et authentique du temps qui l'a vu naître. Le puissant et soudain réveil du sentiment national fit ce que l'on souhaitait anxieusement, partout où les souvenirs antérieurs à l'Islamisme survivaient avec les légendes des antiques héros. Ce résultat est dû au concours intelligent et actif des princes indépendants et à l'attitude des chefs de bourgade. Notons ici que près de ces chefs de villages dont nous avons plus haut signalé l'importance politique, s'étaient conservés avec ténacité, et mieux que chez les autres, les souvenirs des temps anciens. D'où il advint que le nom persan de *dihgân*, qui proprement signifie chef de village ou bourgmestre, passa bientôt à la signification de narrateur d'histoires. Ferdousy lui-même emploie très fréquemment cette expression en ce sens. Mais un recueil des antiques légendes épiques avait déjà été formé par les derniers rois sassanides et spécialement par Yezdegerd III, qui se servit d'un savant de son temps nommé Dânishver. Alors, les princes nouvellement établis, musulmans de religion, mais jaloux encore de l'honneur et du nom national, imitant l'exemple des anciens rois, invitèrent à leur cour les savants, les poètes et les chefs de bourgades, ainsi que tous ceux qui pouvaient rappeler les souvenirs et les récits des anciens rois. Ce fut vraiment là un singulier mouvement épique, en un temps déjà bien éloigné des siècles qui eussent plus facilement donné naissance à des épopées; et la chose en est d'autant plus digne de remarque.

Les sujets épiques étaient donc déjà préparés longtemps auparavant. On voit, dans l'Avesta et dans les livres religieux en langue pehlvie, les mêmes récits consignés que l'on retrouve dans le poème de Ferdousy. Il n'a point eu de but

plus noble qu'un retour puissant et décidé de la conscience au sentiment national, pour remettre en honneur l'antique patrimoine des légendes et créer une nouvelle vie, avec une autre langue et une autre poésie.

Ce fut au temps de Mahmûd de Ghasna, dont l'empire s'étendait de l'Euphrate jusqu'au Gange, que Ferdousy, né d'un pauvre jardinier, vers l'an 940 de notre ère, parvint à mener à bonne fin sa vaste entreprise. Dans son poème, en 60,000 distiques, il fait le récit poétique du commencement du monde jusqu'en l'an 650, date à laquelle la Perse fut conquise par les Arabes. Voyons, maintenant, ce qu'il dit de lui-même et de son ouvrage dans ces reproches acerbes qu'il envoya au sultan Mahmûd, quand il se vit frustré par lui du prix de son labeur :

« Le voilà donc, ce livre fameux des antiques rois de Perse, rendu par moi dans ma douce langue. Et alors que mon existence à son déclin atteint quatre-vingts ans, je vois se dissiper les plus chères espérances de mon cœur, comme la nuée chassée par le vent !

» J'ai décrit les terribles combats, les batailles avec leurs dards et leurs lances, les arcs et les lacets tressés et flexibles, les massues noueuses, les épées aigües, les cuirasses du fer le plus brillant, les casques et les harnais. J'ai décrit la mer profonde et les vastes plaines et le sol du désert et le cours rapide des fleuves. J'ai parlé des fauves agrestes, des loups et des lions dans leurs combats, des éléphants, des tigres et des puissants dragons et des monstres de l'immense Océan. J'ai dit des démons les assauts et les artifices pervers. J'ai dit les esprits chimériques, les Dêvs et leurs enchantements. J'ai décrit le bruit qui gronde dans les cieux, j'ai parlé des hommes illustres et forts à la guerre, des antiques héros, valeureux dans les combats. J'ai rappelé tous les princes qui ont un nom, la gloire et l'honneur des temps antiques... Ces princes antiques dont les récits redisent les entreprises illustres, depuis longtemps étaient morts et couchés dans la poussière de l'oubli. Mais leurs noms délaissés vont, à ma parole, reprendre une vie nouvelle... Après trente ans de longs et pénibles labeurs, j'ai rendu à la vie et faire sortir du tombeau l'antique Perse, que notre douce et magnifique langue nationale célèbre ainsi en vers nouveaux ! »

Ces paroles du poète font connaître la grandeur de l'ouvrage et son importance. Ouvrage vraiment national, par ce que la belle légende épique qui en est le sujet n'est point l'invention du poète; ce fut le travail inconscient et lent de tout un peuple qui alla créant et élaborant, jusqu'aux temps les plus reculés, ce magnifique récit.

Tendres narrations d'amours, exploits sanglants, fêtes et batailles, noces et funérailles de princes et de héros, descriptions de chasses et de jeux gymnastique, tels sont les sujets qui animent surtout cet admirable poème. Là s'exprime et se succède le langage de l'amour et celui de la haine, de la joie et de la douleur. Dans ce grand mouvement de faits, dans cette longue suite de rois, à travers un espace de l'histoire légendaire qui embrasse environ deux mille ans, l'unité du poème se manifeste dans la pensée dominante qui anime tout le récit. La grande lutte entre le bien et le mal, cette bataille qui dans l'Avesta se livre entre Ahura Mazdâ et Anramainyu et qui est la lutte désespérée entre les peuples de l'Iran et le Tovran, plus visible sur la terre, parce qu'elle se livre avec des armes terrestres, tandis que la victoire de l'un ou l'autre parti seconde un plan éminemment philosophique et décide du sort du genre humain.

Quelle influence a eu sur la nouvelle littérature persane le grand ouvrage de Ferdousy, c'est là chose plus facile à deviner qu'à exprimer. Il suffit de dire que tel qu'a été le Dante pour la littérature italienne, tel a été Ferdousy pour celle de la Perse.

Comme en Italie, il y eut alors en Perse, pour la première fois, la langue fut façonnée et élevée jusqu'aux splendeurs de la poésie. Alors, fut trouvé un nouveau style que tous les poètes de bon goût durent imiter. Une école de poètes épiques se forma aussi dès lors pour continuer l'ouvrage de Ferdousy, comme en Grèce les poètes cycliques continuèrent l'œuvre d'Homère. Cependant, dans ces deux circonstances, ce qui fit défaut aux disciples, c'est le génie universel de leurs maîtres!

Seul, parmi les poètes postérieurs à Ferdousy, Nizami de Gange eut quelque célébrité. Il chanta les exploits d'Alexandre-le-Grand et les amours de Khusrev Shîrîn en forme de roman, mais avec un génie mou et presque prosaïque.

Mais bientôt arrivèrent, pour la Perse, les jours des plus dures épreuves. Déjà les hordes des barbares du Nord, contre lesquelles avaient lutté les ancêtres héroïques des Persans, fournissant ainsi matière aux chants de l'épopée, avaient franchi la frontière et envahi ce beau pays. Les Selgiukides, d'abord, au XIe siècle, puis les Mongols au XIIIe siècle, et puis le terrible Tîmûr-Leng, ou Tamerlan, conquirent tour à tour la Perse, où ils laissèrent la désolation du désert. Mais les fureurs de la conquête passées, les choses allèrent absolument de la même manière qu'au temps de la conquête par les Arabes. Comme au VIIe siècle, les Arabes, ignorants et grossiers, issus du désert, trouvèrent des maîtres dans les savants de la Syrie et de la Perse, comme, au temps de Harûn er-Rashîd, ils purent voir renaître à Bagdad l'éclat scientifique et littéraire qui avaient autrefois brillé à Ctésiphon, à la cour du plus grand des Sassanides, ainsi, alors, ces barbares du Nord, ces maîtres de la force brutale, se rendirent soumis et vaincus, en présence de l'exquise civilisation de la Perse. Quoiqu'ils eussent encore l'impétuosité et la brusquerie d'un jeune peuple, une fois convertis à ce nouveau genre de vie, ils s'adonnèrent avec un enthousiasme toujours croissant à protéger les savants et les poètes. Ils les accueillirent à leur cour, pour ainsi dire encore barbare, pour recevoir des uns les lumières de leurs connaissances et, des autres, les louanges en tribut à leur sauvage grandeur.

Les XIe et XIIe siècles furent une époque de grandeur pour la poésie et les sciences. Ce fut alors que, sur l'ordre de Hulagu, qui avait fondé le célèbre observatoire de Merâgha, Nâsir ed dîn de Tûs compila les fameuses tablettes Ilkhaniennes, et qu'un prince Beysingherkhân tenta, pour la première fois, une revue critique du poème de Ferdousy. Sâdi de Chirâz composait alors son *Gulistan* (jardin des roses), livre célèbre, heureusement conçu, non moins riche dans la forme. Il y étale toutes les beautés de la langue persane et toutes les splendeurs de la prose et de la poésie les plus élégantes. Sâdi avait voyagé dans tout l'Orient et visité l'Afrique et la Syrie. Fait prisonnier par les croisés, il fut condamné à travailler sous les murs de Tripoli. Il avait fréquenté les cours des grands, et grâce à la variété et à la

multitude des vicissitudes de sa longue carrière, avait acquis cette pratique, cette expérience et ce tact délicat et fin dont il a donné des preuves dans ses récits. Ces récits quoique futiles, parfois, pour le fond, ont une portée morale profonde et digne, et montrent une sérénité d'âme vraiment grande. Comme philosophe, il est encore sensible et rattaché par des liens tenaces à cette vie, tandis que Hâfiz en est plus dégagé et fait consister sa félicité à être libre de toute sollicitude. « Deux vrais amis, dit Hâfiz dans une de ses odes, et deux coupes d'un vin généreux, une retraite paisible, un livre et un coin de terre! Je ne donnerais point ce trésor pour tout le monde et pour la vie future, quand même à mes pieds tomberait l'univers! » Aussi, pour conserver son genre de vie insouciante et libre, il refusa un emploi honorifique et vécut d'une existence paisible, dans une maison de campagne de Chirâz, chantant les roses, les primevères et les louanges du vin.

A la suite de ces deux princes de la poésie marchaient une foule d'autres poëtes inférieurs, mais tous, suivant les mêmes traces s'élançaient vers un idéal fictif, abandonnant les réalités de la vie et ses soucis. Remarquez que, par ce nouveau genre de poésie, il se fit une grande révolution dans la pensée de ce peuple. A partir de ce moment, la Perse ne fut plus la Perse antique, et quoique Ferdousy eût chanté les gloires nationales, dans le sentiment soudain et puissant du réveil, cependant, ces gloires étaient passées et la nation n'existait plus. Alors que, à plusieurs reprises, les hordes barbares avaient envahi le pays, cette contrée ne présentait plus rien à l'activité, ni à la pensée; les esprits troublés par la désolation du présent se recueillirent en eux-mêmes et contemplèrent un idéal lointain et impossible. Peu importait comment on pourrait vivre, mais il suffisait de pouvoir vivre sans douleur et sans regrets, sans souci du présent ni de l'avenir, se contentant de tout et acceptant de la destinée avec une absolue indifférence joies et douleurs, événements heureux ou malheureux.

De cet état particulier de l'esprit, chez un peuple du plus illustre génie naquit une espèce de philosophie dite *Souphisme*, et avec elle, tout une littérature. A ce genre appartenaient déjà Sâdi et Hâfiz, mais, ou bien, leur génie plus puissant,

ou bien, leur sens pratique de la vie les avait éloignés de toute exagération voulue et systématique ; aussi furent-ils plus sensés, Sâdi plus encore que Hâfiz. Ce renoncement à toute chose terrestre, ce délaissement de toute pensée concernant la vie humaine, la contemplation indifférente de tout ce que le destin amène de bien ou de mal sur la terre, la croyance que le destin seul est l'arbitre absolu de ce qui arrive chaque jour, telles sont les pensées dominantes de cette philosophie stoïque, sans espoir comme sans inquiétude. Les livres de Gelâl-ed-dîn Rumi et de Mûhammed Shebisteri en sont le formulaire consacré : leur poésie douce et flatteuse, mais flasque et énervée, est devenue une règle pour leurs successeurs. Omar Khayyâm va encore plus loin, quand il se lance ouvertement dans la libre-pensée et que, dans ses célèbres quatrains, avec un langage concis et énergique, il couvre d'un profond dédain toutes les choses d'ici-bas.

Ce genre de philosophie avec sa forme poétique pénétra dans les esprits et les subjugua, et, s'attachant aux mœurs et aux idées du peuple comme un lierre tenace, produisit dans la pratique de la vie cette somnolente indifférence et cette insoucience par laquelle sont si bien connus, auprès de nous, les Orientaux. Leurs âmes se ravalèrent au point de devenir incapables d'aucune forte et généreuse idée. La poésie virile de Ferdousy était désormais de l'histoire et ne trouva plus d'écho dans le cœur d'un seul poète. La Perse aura dans Giâmi au commencement du xve siècle de notre ère son dernier poète. Dans ses récits et dans les anecdotes dont il a émaillé son *Behâristân*, Giami parlera en maître moraliste pour la jeunesse. Le maître, à la cour des descendants de Timûr et dans son poème *Yûsuf u Zalîkhâ*, inspiré par les traditions du Coran, tentera vainement de ressusciter, encore pour un instant, le langage majestueux de la poésie épique.

Mais si, sous l'influence de cette philosophie insouciante et paresseuse, il paraissait que tout génie d'élite se retirât de la vie publique, pour laisser toutes les choses aller comme le voulait, ou la divinité, ou le destin, ces poètes et ces philosophes séparés du monde ne manquèrent toutefois pas de moyens pour prendre la revanche et captiver par l'art de

la parole leurs protecteurs, comme ils eussent fait de coursiers farouches et emportés. Ils s'y entendirent si bien, que ces barbares venus du Nord, sauvages et ignorants, mais faciles à s'enthousiasmer, se soumirent bientôt en vaincus, subjugués par la force d'une parole adroite, lancée à propos et d'une sentence pleine de signification que l'on savait citer à l'occasion. Hâfiz sur les portes de Chîraz, par un mot plein d'esprit, arrêtait le farouche Tamerlan qui déjà s'apprêtait à détruire la ville. On voit par là que poètes et littérateurs se servirent de l'arme puissante de la parole pour atteindre ce qu'ils n'auraient jamais su obtenir par un autre moyen. A l'aide d'apologues et de contes, ils parvinrent à instruire, à conseiller, et quelquefois même à réprimander sévèrement ceux qui avaient en mains le pouvoir.

L'exemple, du reste, avait déjà été donné par Ferdousy. Celui-ci ne composa point son *Livre des Rois* pour être lu par manière de passe-temps, mais pour que l'histoire des anciens rois servît de guide à son prince et seigneur, pour que Mahmûd en imitât les œuvres illustres ou saintes et qu'il évitât ses erreurs. Il dit, par exemple :

« Si mon Prince eût voulu avoir sur terre une renommée » sans ombre, les sages humains en eussent obtenu des hon- » neurs. Il eût, d'une âme attentive, prêté l'oreille à leurs » beaux récits ; et des rois éclairés il eût recueilli les no- » bles usages et les coutumes antiques. C'est avec d'autres » dispositions et des intentions meilleures qu'il eût jugé » mon cœur fidèle et mes vœux ardents. Je n'aurais pas » alors encouru sa disgrâce !.,. Que mes vers héroïques » parlent seuls, pour que mon Prince en tire des conseils et » des règles équitables pour sa vie ici-bas, pour que la sa- » gesse paraisse en ses paroles et dans sa conduite, à la » pensée des sages conseils. »

Combien donc se sont élevés en dignité ces penseurs qui se sont retirés de la vie commune parce que la vie n'offre rien de stable et de permanent, et l'âme fixée sur une justice qui n'est point de ce monde, de leur retraite silencieuse, ils dictent aux puissants leurs conseils, les modèrent ou les blâment ! Ils donnent leurs conseils non plus comme des dogmes rigides ou des sentences sans appel, mais ils les introduisent dans un récit joyeux et gai d'une aventure

remarquable ; ils les revêtent des plus belles formes de la poésie, et sans les proclamer impérieusement, ils laissent leur morale sortir comme de soi, bien persuadés qu'elle suivra son cours et qu'elle touchera au but.

Pour moi, je crois que c'est à cette circonstance particulière que la Perse doit toute sa riche littérature de contes comme le *Gulistân* et le *Bostân* de Sâdi et l'*Akhlak i Muhsini* de Hussein Vâz Kâshifi, véritable traité de morale particulièrement destiné à l'instruction d'un jeune prince. Dans le même dessein encore a été refondu, sous le titre de *Anvâr i Suheyli*, ou *les Splendeurs du Canobe*, du même auteur, l'antique livre indien des fables.

Mais la Perse a bien encore sa poésie populaire, inculte et sauvage, mais pleine de vie. Celle-ci ne connaît point les pensées obscures de la poésie mystique et philosophique ; elle a dans le vulgaire un théâtre naissant dont quelques essais sont parvenus jusqu'en Europe. Prétendre que dans cette humble littérature se trouve l'avenir de la littérature de la Perse, est chose pour le moment assez hasardeuse, mais on ne peut toutefois l'estimer impossible et l'avenir décidera. Il suffit qu'il reste chez un peuple, même dans la dernière classe, quelque étincelle de l'honneur national et quelque foi dans sa destinée, pour que, tôt ou tard, des effets admirables puissent en résulter. Là, sur les frontières du nord, dure encore, de nos jours, la grande bataille entre le peuple de l'Iran et le Touran, que Ferdousy chantait dans son poème. Dans ces batailles improvisées, dans ces assauts soudains, une seule pensée vient animer ces tribus éparses et pauvres, appelées subitement à défendre la famille, la demeure et le troupeau, contre les attaques des barbares. C'est que la nation iranique est encore engagée dans la lutte séculaire. Aussi, au moment de l'attaque, mille et mille bouches entonnent les chants de Ferdousy ; et ce chant guerrier et entraînant renouvelle les exploits de Rustem et de Khusrev, de Ghèv, de Gûderz et de tous les héros des temps antiques. La dernière étincelle donc de l'amour de la patrie n'est pas encore éteinte, et, sans aucun doute, de là dépend l'avenir.

I. Pizzi.

Les derniers jours de l'Empire d'Or.

Scènes de la Vie Tartare au Moyen-Age.

(Suite.)

Genghis khan, le fondateur de la puissance mongole avait juré la destruction de l'empire d'Aisin. Ses armées innombrables en avaient déjà conquis la plus grande partie. En 1233 elles étaient arrivées jusqu'à la ville de Tchun tcheou et l'avaient prise; son gouverneur Yang ou yan la voyant tombée entre leurs mains, fléchit le genou du côté de Pien king et dit en sanglotant : « Oh! si je pouvais encore rejoindre le roi! Hélas! il ne me reste plus qu'à mourir! » Un autre officier nommé Tchen ho shang s'enfuit dans un trou caché. Lorsque le massacre eut cessé il en sortit et dit aux vainqueurs : « je suis un général d'Aisin, je viens porter à votre prince des paroles de paix; » on le saisit et le conduisit devant la tente de Toli. Interrogé sur son nom et sa famille, il répondit : « Je suis le chef de l'armée, le Tzong siao kiun, Tchen hoshang. C'est moi qui ai battu votre armée à Tien tcheng yuen, puis à Wei tcheou et une troisième fois à Tao hoei kou. Si je meurs au milieu de ces soldats en déroute, on dira que j'ai été ingrat envers le roi et le pays. Si je meurs aujourd'hui devant tous, le monde entier me connaîtra tel que je suis. » « Soumettez-vous » lui dirent les Mongols; « jamais » répondit le général. Et ce disant, il cherchait à se percer la cuisse gauche sans pouvoir y réussir; il se coupa alors la bouche, se fit entrer le sabre dans l'oreille et couler le sang à flots jusqu'à ce qu'il mourût. Un général mongol s'écria que Tchen ho shang était un général fidèle à son devoir. Et faisant une libation, il pria et dit : « vaillant homme! si tu reviens à la vie, appelle-moi à toi. Fais m'en part. »

Voyant cette ville entre les mains des Mongols les troupes qui étaient

venues pour la secourir, et s'en allèrent en abandonnant le défilé de Tong kouan. Les soldats emmenèrent leurs enfants et leurs femmes, les jeunes et les vieux, mais ne purent parvenir jusqu'au chemin de Lo yang. La neige et la glace tombées des hautes montagnes de l'ouest encombraient la route. Les cavaliers mongols, au nombre de plusieurs centaines, s'étaient mis à les poursuivre à leurs traces. Trouvant les chemins des montagnes pleins de neige, les soldats d'Aisin abandonnèrent les femmes et les petits enfants qu'ils avaient pris avec eux. L'air était rempli de cris de douleur. Arrivés au défilé de Tien ling, les cavaliers mongols envoyèrent secrètement un émissaire à Lo yang pour appeler la grande armée qui l'assiégeait. Et se plaçant devant le défilé, ils coupèrent la route de retraite des soldats d'Aisin. Ceux-ci voyant alors qu'il ne leur restait plus qu'à mourir, avaient encore la volonté de combattre. Mais depuis bien des jours ils n'avaient plus eu de riz à manger. Aussi, après qu'ils eurent marché 200 milles, leurs forces défaillissaient par la fatigue et l'épuisement. La neige se mit alors à tomber de nouveau, ils commencèrent leur retraite. Et avant que les deux armées en vinssent aux mains, les Mongols prirent Wan yan song si d'Aisin qui s'était précédemment rendu et le mirent à mort. Le Tou yu d'Aisin, Jeng tai, voulut alors persuader à Miao ing de se soumettre au vainqueur et comme celui-ci refusait, il le tua, prit sa tête et la porta aux Mongols en faisant sa soumission. Dès ce moment le trouble se mit dans l'armée d'Aisin. Deux de ses officiers, Toushan ou tien et Naho ha zhôn, s'enfuirent avec quelques cavaliers vers les montagnes. Atteints par les Mongols, ils furent pris vivants et mis à mort. Shang heng, général d'Aisin, ignorant que tous les chefs de son armée avaient été tués, cherchait à réunir ses soldats et à rétablir l'ordre. Les Mongols survinrent en ce moment et le firent prisonnier. Pensant bien que, vu sa qualité de général, il refuserait de fléchir le genou devant leur roi, ils le mirent sous garde et lui dirent, chemin faisant : « Va à Lo yang déterminer ses habitants à se rendre. » « Je sais qui est à Lo yang, répondit-il, et je ne lui conseillerai pas de se soumettre. » A ces mots les Mongols lui prirent son bonnet et le menacèrent de mort. Mais Shang heng, ouvrant les yeux grands et larges, cria à haute voix : « pourquoi me menacez-vous, je ne vous obéirai point. » Puis s'agenouillant du côté de Pian king où résidait son roi, il dit : « c'est parce que les généraux ont manqué de capacité que l'armée a été faite prisonnière et son

bonheur a été perdu. Ma faute n'a point de pardon. Ce n'est qu'en mourant que je puis témoigner ma reconnaissance à mon souverain. » Puis tirant le glaive qu'il portait au côté, il se coupa le cou et tomba mort. Les Mongols alors se rendirent maitre de Jin tcheou.

Le même mois, le roi mongol relâcha et renvoya l'ambassadeur d'Aisin, Fong yang teng et celui-ci retourna à sa cour.

Le troisième mois, Taitzong, roi des Mongols se retira pour éviter la chaleur et envoya au roi d'Aisin une lettre par laquelle il lui demandait de se soumettre à lui. En même temps il chargea le général Souboutai d'aller attaquer la capitale. L'envoyé mongol, aussitôt arrivé à Pian king, présenta sa lettre et la remit debout au Tong sze; celui-ci la transmit aux ministres, et ceux-ci la présentèrent au roi en fléchissant le genou.

Aitzong alors envoya Lisi chercher Ok'o, prince de Sao, et chargea Ahôtai et Sitzong d'aller porter les propositions de paix. Mais avant même qu'ils se fussent mis en route, le général mongol Souboutai ayant appris cette résolution du roi, dit à ses gens : « j'ai reçu l'ordre de mon roi d'attaquer Pian king; j'ignore toute autre chose. » Aussi se mit-il, sans tarder, à faire le siège de la capitale, arrachant les palissades qui coupaient le fossé et à remplir ce fossé d'herbes. En peu d'instants il eut comblé un espace de dix pas. Pese, général en chef d'Aisin se disant que l'on était en pourparler de paix n'osait point attaquer les assiégeants et contemplait leurs travaux du haut de la ville. Le roi Aitzong ayant entendu les cris tumultueux poussés par les habitants, prit avec lui six ou sept cavaliers et voulut sortir par la porte Tuan men. Arrivé au pont, la pluie tombant en abondance, il trouva le chemin plein d'une boue épaisse. Les soldats d'Aisin voyant passer leur roi fléchissaient le genou avec respect et crainte le long du chemin. Mais le roi les réprimant de la main leur dit : « Ne vous prosternez point; ne mouillez point vos vêtements. » Entendant ce bruit les gens du marché abandonnèrent tous, sur le sol, les grains et les légumes. Jeunes et vieux, tous se pressaient autour du roi et saisissaient ses vêtements. Les ministres et les mandarins, survenus en ce moment, voulurent lui mettre un manteau sur les épaules; mais le roi refusa en disant : « aucun de mes soldats n'a de manteau; pourquoi seul le porterais-je? » Puis il cherchait à tranquilliser les gens qui se trouvaient sur son passage. Les soldats, sautant de tous côtés, criaient : « vive le roi immortel (de dix mille ans). Nous

mourrons sans regret en combattant. » Et les larmes coulaient de tous les yeux. Pendant ce temps 60 soldats du quartier sud de la ville s'étaient réunis et parlaient entre eux avec animation. Le roi les ayant vus leur demanda ce qu'ils faisaient là. Les soldats s'agenouillant lui répoudirent : « Les Mongols comblent le fossé de terre et ont déjà dépassé le milieu. Notre Ping jang Basan nous a défendu de rompre les négociations de paix et nous ne pouvons même tirer une flèche. A notre avis, il y a là une ruse de guerre. » Le roi s'adressant alors à l'un des grands du palais, lui dit : « pensant à ce malheureux peuple, je me dis que si l'on requiert de lui le paiement du tribut des sujets, il ne refusera pas. Mon fils n'est pas encore en âge d'homme. Je le donnerai en ôtage. Pour vous, attendez encore un peu. Si, après avoir livré mon fils en ôtage l'ennemi ne se retire pas, alors combattez jusqu'à la mort. » L'un d'eux alors se prosternant à genoux et lés yeux baignés de larmes, dit au roi : « nos affaires sont dans un état désespéré ; que notre saint roi n'espère point la paix. » A ces mots le roi ordonna aux soldats postés au-dessus de la ville, de lancer leurs flèches. Lio sheou, qui avait les fonctions de tchianho de la porte du fleuve à l'ouest, saisit la bride du cheval que montait le roi, et levant ses regards vers le ciel, il dit : « que notre saint roi ne se fie pas à des traitres. Si le roi mettait une fin aux intrigues perfides des grands, l'armée des Mongols se retirerait. » Les gens de la suite du roi voulaient qu'il châtiât l'audace de Lio sheou ; mais le roi les arrêta : « cet homme est ivre, dit-il, ne lui faites pas subir d'interrogatoire. » Arrivé au delà de la porte Nan shôn nien, le roi rencontra un soldat blessé et lui appliqua lui-même les remèdes sur sa plaie, lui servit de sa main un verre d'eau de vie, le fit boire et lui donna en récompense une somme d'argent prise au trésor. Ce même jour, Ok'o, prince de Shao, fut envoyé comme ôtage à la cour mongole, mais son armée ne se retira point. Continuant le siège, les officiers mongols forcèrent les femmes chinoises et des gens de tout âge qu'ils avaient faits prisonniers, d'apporter des herbes et du bois pour combler les fossés. Du haut de la ville les flèches tombaient comme une pluie épaisse sur les travailleurs. Mais malgré cela le fossé fut rempli en très peu de temps. Aussitôt fait, les Mongols rangèrent sur un seul coin de la ville plus de cent canons et jour et nuit ils ne cessaient de tirer tour à tour. Les boulets tombaient constamment sur la ville. Toutes les portes s'écroulèrent sous cette canonnade.

Au temps du roi de Tcheou, Taitzong, Pian king avait été construite de la terre du défilé de Holou et semblait forte et sûre comme le fer. Le canon, en la frappant, pouvait y faire des ouvertures, mais pas la détruire. C'est pourquoi les Mongols avaient construit une nouvelle ville en dehors des fossés et l'avaient munie de remparts. Cette ville avait 160 milles de circonférence; le fossé en était profond de deux pieds et large de même. Sur le sol de cette ville ils avaient élevé des tentes à 40 pas de distance et chaque tente contenait 100 hommes de garde. Un grand d'Aisin, nommé Hosai, avait été chargé de garder le quartier occidental de Pian king. Les Mongols s'élançant à l'attaque de ce quartier, Hosai tremblant, devint pâle de frayeur et sa langue se troublait. Les soldats se souvenant des bontés du roi Aitzong, combattaient à mort. Les Mongols se faisaient une sorte de mur et de toit au moyen de peaux de bœufs. L'un d'entre eux, se tenant debout sur le mur de la ville, en examinait le haut. Aussitôt les soldats d'Aisin ayant rempli de poudre le bout d'un tuyau de fer, le lièrent à une corde et le laissèrent descendre au lieu où cet homme espionnait la ville. Le feu ayant pris l'homme, les peaux et le toit, tout s'écroula et fut mis en pièces. Puis mettant de la poudre à canon dans un tuyau plein de feu ils l'allumèrent et la flamme se répandit de telle façon que personne ne pouvait en approcher à plus de dix milles de distance. Ces deux artifices rempliren les Mongols de frayeur et leurs attaques cessèrent. Pendant seize jours de luttes incessantes, les soldats d'Aisin et les Mongols perdirent plus d'un million d'hommes. Souboudai, le général ennemi, voyant qu'il ne pouvait enlever Pian king, envoya un de ses officiers porter des paroles de paix au roi Aitzong. « Nos deux royaumes, disait-il, ont fait la paix. Convient-il encore que nous nous fassions la guerre? » Aitzong accueillant ces propositions, envoya l'un des siens, Jang jin zhin, porter à l'armée mongole des présents en vin, viande, or, argent et objets précieux et l'armée mongole fit sa retraite. Hosi, grand d'Aisin, voulut aussitôt venir féliciter le roi et faire une réjouissance à cause de cet heureux évènement. Mais cette proposition ne plut point aux autres. Hosi voulant se donner du mérite, appela l'un d'eux, nommé Yuan ho, et lui dit : « il y a trois jours que les ennemis sont partis, pourquoi ne présenterions-nous pas nos félicitations au roi? Réunis le Hanlin yuen et qu'ils rédigent l'adresse. » Yuan ho rapporta ces paroles aux ministres. Le Tchun tsiou, dit Szeliei, fait une honte d'une paix jurée sous

les murs d'une ville (assiégée). Comment pourrions-nous nous réjouir du départ des ennemis? » Hosi reprit avec colère : « l'empire n'est pas détruit. Le roi et la reine sont délivrés de leurs angoisses, peux-tu ne pas te réjouir? » Jang tien zhin étant entré en ce moment, Yuan ho lui rapporta cet entretien. « Cet homme ne sait pas rougir, répondit-il, autrement pourrait-il parler de la sorte? Le prince doit rougir profondément du siège de sa capitale par l'ennemi. Il le fera s'il entend qu'on parle d'une adresse de ce genre. » Un autre grand, Tchao ping, ajouta : « Tcheng kong, du royaume de Lou, dont il est question au Tchun tsiou ayant renouvelé le temple de son père Hiuen kong, le feu y prit et Tcheng kong en pleura trois jours durant. L'ennemi a maintenant détruit les tombeaux de nos rois précédents; les grands doivent aller, suivant toutes les règles du respect, consoler notre roi, mais non lui offrir une adresse de félicitations. » Et après ces mots toute discussion cessa.

Le roi Aitzong changea le titre des années de K'ei hing en Tien hing et fit rechercher tous ceux qui, des grandes villes ou des Jôn, s'étaient signalés par leur belle conduite. Tous reçurent des récompenses selon leur rang; aux soldats il donna de l'or, de l'argent, du vin et des viandes. Les fonctionnaires âgés, affaiblis, incapables furent déchargés de leurs fonctions; les femmes du palais congédiées. Le roi défendit en outre de l'appeler « saint » dans les suppliques et rapports et aux termes « saint édit » il substitua « édit légal. »

Le cinquième mois, une grande famine régna dans Pian king, en 60 jours il mourut plus de 900,000 personnes.

Le septième mois, un grand nommé Shen fou, agissant de son chef, tua l'envoyé mongol Tang tching et trente autres personnes dans la cour des postes, sans que le roi le fît punir et dès ce moment la paix conclue entre les deux empires fut brisée. Trois officiers d'Aisin Wan yan sze liei, Ou sian et Wan yan ho sieiho réunirent leurs troupes et partirent de Zhou tcheou pour aller au secours de Pian king. Aitzong l'ayant appris, envoya Hosi avec une armée à leur rencontre. L'armée d'Aisin rencontra les Mongols près du fleuve Jing soui. Aussitôt elle se mutina, Ou sian se retira et alla tenir les monts Lio san, Wan yan sze liei s'enfuit dans la direction de la capitale. Hosi vint s'y réfugier abandonnant ses troupes; aussi le roi le dégrada, le remit au rang du peuple et partagea ses biens entre les soldats.

Le douzième mois, le roi se rendit à la grande salle du conseil pour délibérer avec tous les grands réunis sur le projet de quitter Pian king et de se retirer à Koui tcheou. Il désigna le général Sai pou ping et cinq autres grands pour l'accompagner avec l'armée, et chargea le Sanci jing se, Wan yan nou sheng, et sept autres de garder Pian king. Arrivé à la porte Touan men, il prit au trésor de l'argent, des armes et instruments, et les donna comme récompense aux généraux et aux soldats. Au moment de quitter la capitale et de se séparer des reines et de toutes les épouses et princesses royales, il se mit à sangloter en leur disant adieu. Lorsqu'il fut arrivé au jardin, la reine envoya des officiers du palais porter aux troupes du grain et des viandes. Lorsqu'il eut passé la porte K'ei yang men et qu'il eut pris congé des mandarins, il dit aux soldats chargés de la garde de la ville : « les temples de nos ancêtres, des esprits protecteurs des champs restent ici. Vous êtes la principale force de notre armée. Ne croyez pas que vos mérites soient de peu de valeur. A vous est le mérite suprême de garder cette ville. Il serait mal de vous considérer comme au-dessous des soldats qui accompagnent ma personne. » En entendant ces touchantes paroles, les soldats fondaient en larmes ; et le roi les quitta.

La deuxième année K'ei hing (1234), le premier du premier mois, au moment où le roi Aitzong traversait le Hoang ho, un vent violent s'éleva du Nord. Les soldats qui occupaient les derrières de l'armée ne pouvaient le franchir. En ce moment l'armée mongole arrivait de la rive méridionale. Hodousi, officier d'Aisin. fut tué dans le premier choc, et un autre grand d'Aisin, Wan yan Ou lôn tchoo, se rendit à l'ennemi. Le roi Aitzong abandonnant en sanglotant, les soldats tués dans la lutte, leur donna des titres d'emplois appropriés, et fit mourir les deux frères cadets du traitre Ou lôn tchoo. Les vivres rassemblées en ce lieu pour les troupes tombèrent entre les mains des Mongols. Le roi donna ensuite un corps de mille hommes au général Pousan kouan nou pour aller prendre Wei tcheou ; au général K'eou sian et au Tou yu nian K'ou ya jou un autre corps de dix mille hommes, le créant Hia fong, et l'envoya en avant. Le roi alors partit avec le reste de l'armée ; quand il fut arrivé aux monts Ou men k'eng, les deux commandants Bata et Jia ou tibou allèrent successivement donner l'assaut à Wei tcheou, sans réussir à la prendre. On apprit alors que l'armée mongole, venant du Ho nan, avait passé le Hoang ho et marchait contre eux. Aitzong emmena son armée

de la région de Wei tcheou et fit retraite. Les Mongols approchant toujours, Pesa d'Aisin leur livra bataille près de Pa kong miao ; vaincu il s'enfuit vers les hauteurs (vers le nord). Les deux officiers, Liu y et Jang k'ei, arrivés en fuyards furent tués par le peuple irrité, tandis qu'un autre officier, Wang tchouan, allait se rendre aux Mongols. Le malheureux roi Aitzong, rassemblant alors son armée, retourna en arrière. Arrivé au bourg de Wei leou tzun, il se rendit à l'avis de Pesa, quitta l'armée pendant la nuit, prit avec lui le général Lihoei et sept ou huit hommes, passa le Hoang ho et arriva à Loui te fou. Le lendemain, les soldats ayant appris le départ du roi se mirent à fuir en désordre. Pousan sita et Wan yan Hôtou vinrent de Koui te fou au devant du roi et le conduisirent dans la ville, Là le roi rendit la liberté à tous les prisonniers et donna des fonctions aux soldats et aux gens du peuple. Puis il envoya le frère cadet de la reine Ta chan pou, Tou shan szeci à Pian king chercher les princesses. Un général, nommé Souliei, de la garnison de Pian king s'était mis à soulever des troubles en compagnie de Han tou, Yoan koue et autres grands, et avaient tué Wan yan ou shen et Wan yan abou ; puis ils s'étaient rendus, suivis de leurs soldats, près de la reine, dans une attitude pleine de menaces. Forcée par eux, la reine nomma Tzoug tchioo, fils de Wei shao wang, prince de Liang et le fit chef de l'état. Tzoui li se fit lui-même Taisze et général en chef de la cavalerie, et de plus ministre de la gauche et shangshou ling. Peu après Tzoui li envoya à l'armée mongole une lettre de soumission, à la suite de quoi le général mongol Souboudai se mit en marche avec son armée vers Pian King, La reine et les princesses prises au milieu des émeutiers ne pouvaient s'enfuir. Deux grands nommés Dabousi et Soushan szesi, vinrent prendre les princesses, et emmenant leurs parents et leurs épouses quittèrent Pian king et arrivèrent à Koui te fou. Mais Aitzong irrité de leur conduite les fit mourir l'un et l'autre. Sur ces entrefaits, le général Oukou lôn k'ao, commandant de Tzai tcheou, envoya à Kouite tcheou deux cents boisseaux de grain et fit supplier le roi de se réfugier à Tzai tcheou. Aitzong, se rendant à cet avis, envoya Poushan en cette ville pour annoncer à ses habitants l'intention du roi de se rendre parmi eux. Le gouverneur de Koui te tcheou, Nin lou hoan, anxieux de ce qu'il ne pouvait fournir à une armée si nombreuse les vivres nécessaires, dit au roi : « nos soldats revenus du combat malheureux de Hoba devraient se rendre à Sin tcheou, Sou tcheou et Tcheu

tcheou pour y trouver la nourriture suffisante; il faudrait y envoyer la garde royale. Aitzong, réduit à ces extrémités suivit ce conseil et dit à Kouan nou : « Nin lou hoan a éloigné d'ici les soldats de ma garde. Toi, veille sur moi. » En ce moment l'armée de Kouan nou, qui ne comptait plus que 460 soldats et les 700 hommes de Ma yong étaient seuls à Koui te fou.

Le roi se décida alors à se retirer à Tzai tcheou et fit donner ordre aux garnisons des quatre tcheous Tzai, Si, Piu et Yn de venir à sa rencontre. Koue an yong, apprenant le départ du roi, lui envoya une lettre cachée dans de la cire et dans laquelle il lui exposait six motifs de ne point se réfugier à Tzai tcheou. 1° Koui te fou, disait-il d'abord, est toute entourée d'eau, l'ennemi ne saurait l'atteindre; Tzai tcheou n'a aucun rempart de cette espèce. 2° Bien que les vivres manquent à Kouite tcheou, on peut cependant y vivre de poissons et de macres. Si Tzai tcheou vient à être cerné, il suffira de quelques jours pour en consommer tous les vivres emmagasinés. 3° L'ennemi laisse Kouite tcheou de côté, mais ce n'est pas par crainte de notre armée. Si nous sortons d'ici volontairement, il nous poursuivra par derrière et n'ayant plus alors de lieu fortifié pour nous réfugier, nous serons pour lui une proie facile. 4° Tzai tcheou est très proche des frontières de l'empire chinois. Il y a un contre dix mille à parier que les Chinois viendront en aide aux Mongols en leur fournissant des vivres et alors notre perte deviendra inévitable. 5° Quand même Kouite tcheou ne pourrait plus être défendue, comme la voie par eau s'ouvre vers le nord, on peut toujours s'échapper par ce chemin. Si Tzai tcheou au contraire vient à succomber, il n'y aura plus de salut possible. 6° La saison chaude où nous nous trouvons actuellement amène constamment des pluies abondantes, les chemins deviennent fangeux. Notre saint roi lui-même est sans coursier capable de résister à ces difficultés. Si nous venons subitement à rencontrer l'ennemi, quel malheur n'arrivera-t-il pas? Votre fils et sujet n'ose parler de cela. Dans ces circonstances, le roi peut-il penser à partir? Il vaut mieux de gagner le Santong. Ce pays est riche et puissant. C'est le premier de l'empire. Moi, votre sujet, j'ai examiné les avantages qu'il peut présenter. A l'Est il touche à la mer, à l'Ouest il s'appuie sur Sioi tcheou et Hia pin; au sud il est protégé par le Sou, au Nord l'accès en est fermé par le Tchi. Si le roi veut s'y établir, moi son sujet, m'appuyant sur son autorité, je ferai les démar-

ches par écrit nécessaires pour rétablir son pouvoir régulier dans les trois provinces de Shansi, Sansi et Hao nan. Que le roi y réfléchisse avec grande attention. » Aitzong demanda à ses ministres leur avis sur ces conseils. « Koue an yong, répondirent-ils, n'a point les qualités voulues pour donner des conseils utiles; c'est là la reproduction des paroles du San y jang. Loin de là, le roi ne doit aucunement renoncer à son projet de se retirer à Tzai tcheou. » Le roi donc ne se rendit point aux avis de Koue an yong. Vers le même temps Ta hotou, gouverneur militaire de Lao yang d'Aisin, quitta cette ville et s'enfuit à Tzai tcheou. Lao yang abandonnée, tomba au pouvoir des Mongols.

Le sixième mois, Aitzong partit pour Tzai tcheou, laissant Wang pi poua défendre Koui te fou. Arrivé à Tzai tcheou il en fit relacher tous les prisonniers dont les crimes n'avaient point attiré sur eux une sentence capitale, donna des charges à parts égales aux magistrats et aux gens du peuple et ouvrit une porte au commerce. Les habitants de Tzai tcheou eurent alors un moment de paix et de tranquilité.

Le neuvième mois, l'armée mongole unie aux troupes chinoises vint attaquer et prendre Tang tcheou. Le commandant d'Aisin, Heben, tomba pendant le combat. Aitzong envoya peu après Ahotai chercher des vivres dans l'empire song; son envoyé était chargé de reprocher à la cour de Song son ingratitude. « Depuis que je suis monté sur le trône, disait le roi, j'ai ordonné à mes généraux de respecter vos frontières. Mes ministres me conseillant de porter la guerre sur votre territoire je les en ai hautement blâmés. Je vous ai rendu la seule ville prise antérieurement. Dernièrement encore les habitants de Han in bien s'étant rallié à mon royaume, je l'ai achetée en vous donnant de l'or, de l'argent, de la soie, des objets précieux en grande quantité, car si j'eusse gardé ces trésor, j'eus pu passer pour cupide. Je n'ai point accaparé dans cette ville un objet de la valeur d'un cheveu et vous ai tout rendu. Lorsque vous êtes venu envahir le pays de Tcheng heou, je vous ai rendu les milliers d'hommes que nous avions fait prisonniers et cela après les avoir abondamment pourvus de vivres. Et maintenant parce que ma puissance s'affaiblit, vous vous êtes emparé de ma ville de Teng tcheou, vous venez prendre d'assaut ma ville de Tang tcheou. Vos vues sont bien étroites, car après avoir détruit la puissance des quarante tributs mongoles extérieures, le vainqueur s'en est pris au royaume occidental des Hia; les Hia vaincus, il s'attaque à notre empire; quand

notre empire sera renversé, ce sera votre tour. S'il n'y avait point de lèvres pour les protéger, les dents gèleraient nécessairement. Si maintenant vous consentiez à faire votre paix avec nous, ce ne serait pas un bien pour nous seulement, mais vous en retireriez de grands avantages. » Vas, dit le roi à son envoyé, et explique bien ces choses. Ahotai, arrivé à la cour de Song, ne put se faire écouter et revint à Tzai tcheou.

Le premier du neuvième mois, Aitzong pensant que c'était un jour faste vint au yamen du gouverneur adorer le ciel. Les cérémonies achevées, il dit aux grands de la cour : « voilà plus de cent ans, magistrats du royaume, depuis la fondation de l'empire, que le roi vous entretient. Vous qui vivez aujourd'hui, vous avez hérité des mérites de vos prédécesseurs. Par vos efforts, vous en avez acquis vous-mêmes. Depuis de longues années vous avez dû vous ceindre de vigueur et de fermeté, et vous armer d'habileté. Maintenant, dans ces temps de trouble, il ne vous reste plus qu'à souffrir avec moi. A ce que j'apprends, l'armée mongole approche. C'est maintenant le moment de conquérir des palmes et de témoigner votre reconnaissance à l'empire. Quand bien même vos efforts n'aboutiraient qu'à la mort pour votre pays, vos âmes ne renieront ni leur fidélité ni leur piété filiale. Précédemment, dans vos exploits, vous aviez la peine de n'être point vus du roi. Maintenant je serai témoin de votre valeur et de vos combats. Officiers, magistrats, que votre zèle se soutienne ! » Et disant ces mots, il leur servit du vin à boire. Avant même qu'ils eussent fini on entendit partout des gens qui couraient, réveillant la ville et criant : « Des centaines d'ennemis sont arrivés sous nos murs. » Entendant ces cris, les généraux et les soldats demandaient à grands cris le combat. Aitzong suivant le conseil qu'on lui avait donné, partagea les troupes en quatre corps pour garder les quatre quartiers de la ville. Le général en chef Lou leosi fut chargé du quartier de l'est, avec le prince Tchen lin pour adjudant. K'ao sio avec Yuen tze furent chargés du midi ; Tâ sho shang avec Tzai ba el, de l'ouest et Wang san el avec Pe sheou, du nord. La ville étant ainsi prête à recevoir l'ennemi, l'armée d'Aisin se mit en marche pleine d'ardeur et battit les Mongols. Le lendemain, Nian ben tzang, officier mongol prit de son chef plusieurs cents de cavaliers et attaqua l'est de la ville, mais les troupes envoyées par Aitzong le repoussèrent vigoureusement. Les Mongols voyant alors qu'ils ne pourraient approcher de la cité, construisirent un mur tout autour et commencèrent un siège en règle.

Le dixième mois, la famine devint grande dans la ville; les gens s'entretuaient pour se manger les uns les autres. Les magistrats firent alors, par ordre du roi, sortir de la ville les vieillards, les enfants et les pauvres; on leur donna des bateaux pour aller chercher dans les caneaux des macres à manger. En même temps le roi, à l'intérieur de la ville, faisait tirer de l'arc en sa présence et donnait du blé à ceux qui avaient frappé au but. Wan tôn shang soun, officier d'Aisin, étant mort en combattant, le roi fit donner du blé à ceux qui avaient reçu des blessures et pour ceux qui étaient tombés les armes à la main.

Le onzième mois, l'empereur song Litzong mit ses deux officiers Jianghai et Meng kong à la tête de 20,000 hommes et leur donna 30,000,000 de boisseaux de grain, leur enjoignant d'aller seconder les projets des Mongols. Leur arrivée causa une grande joie à leur général An yan ben tzan. Il traita Meng kong comme un frère. Les Mongols, aidés par les Chinois, augmentèrent encore leurs instruments de siège; le bruit du travail de charpenterie se faisait entendre dans la ville et remplit ses habitants d'effroi. Ils se disaient entre eux qu'il n'y avait plus qu'à se rendre. Cependant Hosieho d'Aisin travaillait sans relâche à calmer le peuple en lui rappelant les bienfaits du souverain et les droits du monarque, les devoirs des sujets. Sans cesse occupé de faire face à l'ennemi, il ne mettait plus le pied dans sa maison. Le peuple et l'armée voyant son zèle et sa fidélité, s'excitaient mutuellement au combat et leurs cœurs reprenaient courage.

Le douzième mois, les deux armées ennemies s'étant réunies s'approchèrent des murs. Les officiers de la ville chargeant alors de sa défense les enfants des hommes inscrits sur le registre des impôts, revêtirent les femmes elles-mêmes d'habits de jeunes gens et leur firent porter des pierres, des morceaux de roche. Le roi, circulant partout, encourageait les soldats et réveillait leur ardeur. L'armée d'Aisin alors sortit par la porte de l'Est pour attaquer les Mongols. A son retour les troupes chinoises commandées par Meng kong leur coupa la retraite, les attaqua et fit 27 prisonniers. Le général chinois demanda à l'un d'eux si le nombre de ceux qui souffraient de la faim était grand. Sur sa réponse affirmative, il vint trouver An yan ben tzan et lui dit : « Les gens de Tzai tcheou sont dans une grande misère; gardons les à vue jusqu'à ce qu'ils périssent de faim, et ne les attirons pas hors de la ville. » Les deux armées ennemies cessèrent alors toute attaque et se bornèrent à

faire la garde autour de la cité affamée. Vers le même temps le commandant de Sio tcheou se rendit aux Mongols, mais Wan yan sai bou se fit tuer en combattant. Cependant les armées mongole et chinoise avaient repris l'attaque de Tzai tcheou. Le général mongol, An yan ben tzan envoya Jang zhou l'un de ses officiers, s'approcher de tout près avec 3000 hommes de troupes d'élite. Les soldats d'Aisin firent deux d'entre eux prisonniers, Jang zhou tomba blessé grièvement. Mais le général chinois Meng kong signala sa position dangereuse à son avant garde en abaissant le drapeau et l'on vint le délivrer. Le lendemain, à la première aurore, Meng kong ramena ses soldats au combat, résolus à mourir. Arrivé à la porte de la ville, il y fit mettre des échelles et ordonna à tous les généraux de monter à l'assaut. Toute l'armée chinoise grimpa ainsi successivement sur les remparts et s'empara de la porte, faisant prisonniers 537 officiers et soldats. Meng kong dit alors à ses officiers : « Cette porte, cet étang étaient le rempart de l'ennemi, nous devons maintenant y faire une ouverture et attendre qu'il se soit desséché. » En effet dès que la digue fut rompue, l'eau coula dans le Zhou hoo et le lac se dessécha complètement. Meng kong ordonna alors à ses soldats de se faire un passage en comblant le trou avec des herbes. L'armée mongole, de son côté, détourna l'eau du Lian kiang. Les deux corps ennemis traversèrent les eaux et vinrent s'emparer des faubourgs de Tzai tcheou. Alors Lou leosi d'Aisin sortit par la porte de l'ouest avec 500 hommes d'élite, portant des faisceaux de roseaux enduits de graisse pour aller mettre le feu aux pièces d'artillerie des deux armées. Les Mongols s'en aperçurent à temps et mirent en embuscade cent hommes armés de grands arcs et lorsque les soldats d'Aisin allumèrent leurs feux, les Mongols lâchèrent leurs flèches et firent de nombreuses et graves blessures, Lou leosi voyant que c'en était fait, se retira, mais les deux armées ennemies donnant l'assaut à la partie occidentale de Tzai tcheou, Lou leosi tomba sous leurs coups. Cependant Ho sie ho avait construit comme une seconde ville au centre de Tzai tcheou, y avait élevé des remparts et creusé des fossés, et l'avait ainsi fortifiée et rendue propre à la défense. Les deux ennemis ne pouvaient y pénétrer avant que tout n'y eut péri. Il avait élevé comme une sorte de bouclier au-dessus des murs, il s'y tenait lui-même pour les défendre. Puis ayant choisi des hommes d'élite dans trois quartiers, il combattait en désespéré pour empêcher l'ennemi de pénétrer dans la ville. Le roi Aitzong,

dans ces instants suprêmes, dit aux grands qui l'entouraient : « j'ai été prince dix ans; héritier du trône, dix autres années, je suis roi depuis dix ans. En m'examinant moi-même je ne me trouve aucun grave défaut, si je meurs ce sera sans regret. Mais, laissant périr en moi la puissance séculaire que mes ancêtres, maintenant irrités, m'avaient transmise, je vois périr mon empire comme si j'avais été un de ces anciens rois passionnés de la chasse, adonnés aux plaisirs, cruels et turbulants. Voilà mon seul regret. » Puis il ajouta : « depuis l'antiquité il n'est point de royaume qui n'ait péri. Les rois de ces états ont été jetés en prison les mains liées; ils ont été livrés aux vainqueurs dans des chaines de fer; ils ont été abreuvés d'opprobres de toute espèce au sein de leurs cours; ils ont été conduits dans des troux de montagnes. Pour moi il n'en doit pas être ainsi. Ministres de mon royaume, veillez-y! Pour moi, ma résolution est prise, je veux la mort. » (Le désordre continuait dans Tzai tcheou.) Wang aisi mourut en combattant; Wang zhoui ayant été tué, un autre grand du nom de Jiangou tengk'ou passa aux Mongols avec 30 de ses gens. Le roi Aitzong ayant pris un habit d'homme du peuple sortit la nuit par la porte de l'est et s'en alla fuyant jusqu'aux frontières du pays ennemi; rencontrant un corps ennemi, il se retira en combattant. Pour remédier au manque de vivres, il tua 50 chevaux de ses haras et 150 du peuple et les donna à manger à ses généraux.

La troisième année T'ien hing (1234), Aitzong rassembla la nuit les grands et déclara devant eux céder son trône au général Tcheng lin de la famille royale. Tcheng lin voulait refuser mais Aitzong lui remettant l'autentique, dit : « Je vous cède ce trône à vous, mon sujet; je sais bien qu'il est réduit aux dernières extrémités. Pour moi ma situaest des plus graves. Je ne puis plus échapper en fuyant à cheval. Mais toi tu as toujours été habile et prudent. Si, contre toute prévision, tu échappes au désastre, notre dynastie ne sera pas brisée. Telle est ma pensée, voilà pourquoi je te cède mon trône. » Alors Wan yan tcheng lin reçut debout le sceau royal et le lendemain il s'assit sur le trône et reçut l'hommage des grands prosternés (1). Pendant ce temps Meng kong s'était approché de la porte du midi et, plaçant lui-même une échelle, il commanda l'assaut. Un soldat nommé Ma-y monta le premier sur le

(1) Il prit le titre d'années Sheng chang (1234). Il porte dans les listes le nom posthume de Moti.

mur. Jao zhong le suivit et toute l'armée monta après eux pleine d'ardeur. Arrivés sur les murs ils se trouvèrent en face des soldats d'Aisin qui les repoussèrent avec vigueur. Le roi Tcheng lin lui-même, à la tête de ses soldats, vint sur le point menacé au moment où le drapeau des Songs était planté au haut du rampart. Au même instant dix mille voix firent retentir le cri de combat, les soldats qui gardaient la porte du midi s'enfuirent effrayés et les armées mongole et chinoise pénétrèrent aussitôt par cette porte. Les voyant avancer, Ho sie ho s'élança avec 100 hommes pour leur couper le chemin, mais il ne put les arrêter. Le roi Aitzong voyant les ennemis dans la place, rassembla ses bijoux, tout ce qu'il avait de précieux, entassa des herbes tout autour et dit à ses aides-de-camp : « Puisque je dois mourir, mettez-y le feu. » Lorsque la flamme les eut consommés il se pendit dans le palais de Yolan hiuen et mourut. Il avait occupé le trône dix ans. Hosie ho apprenant la mort du roi, dit à ses généraux et soldats : « Puisque le roi est mort, que sert-il encore de combattre? Je ne veux pas mourir de la main de soldats en délire. Je suivrai mon maître en mourant, je me noierai. » Il avait à peine fini de parler qu'il se jeta dans le Zhou hoo et y mourut noyé. A ce spectacle tous les généraux se dirent : « tous nos chefs sont morts, vivrons-nous après eux? Et à ces mots Lou leosi, Dahôtou, Yuen tze, Wang san el et les autres grands du royaume, généraux et soldats, au nombre de plus de 500 se précipitèrent dans l'eau et y trouvèrent la mort. Le roi Tcheng lin était accouru avec ses troupes pour défendre la ville ; les ennemis y entrant, il se retira pour en protéger le centre. Là il apprit la mort d'Aitzong. A cette nouvelle il alla avec les grands où était le corps du malheureux prince et s'y répandit en sanglots, puis se tournant vers les grands qui l'accompagnaient, il leur dit : « Le roi défunt après avoir régné dix ans, dans ses sentiments de magnanimité, de bonté et de prudence voulait rétablir notre ancienne puissance. Mais il n'a pu réaliser ses désirs. Oh, quelle pitié il inspire! Dans la compassion que j'éprouve, quel nom lui donnerai-je? » Les grands répondirent de lui donner tous les titres possibles. Alors Tcheng lin fit, selon le rite de ces cérémonies, une libation de vin. Il l'avait à peine achevée que l'ennemi pénétrait au centre de la ville. Le roi Tcheng lin fut tué en combattant, de la main des soldats en déroute. Aussitôt les grands du palais et les généraux jetèrent le corps du monarque dans un bûcher et s'enfuirent. Jiang san seul resta près du cadavre pour le

garder et fut pris par l'ennemi. Le soldat qui l'arrêta lui demanda qui il était. « Je suis Jiang san, dit-il, du grade de fong yoi. » « Tous les autres se sont enfui, dit le soldat, pourquoi seul es-tu resté ici? » « Mon roi est mort ici, dit le brave général, j'attends que ce feu n'ait plus que des cendres, je veux rassembler les os et leur donner la sépulture. » Le soldat reprit en souriant : « tu as été vaincu, tu n'as pu défendre ta vie; que cherches-tu en enterrant les ossements de ton roi? » « Tout le monde sert son prince, répondit Jiang san, mon roi a gouverné l'empire plus de dix ans. Bien qu'il n'ait pu accomplir de hauts faits, il est mort pour ne point trahir son devoir. Pourrais-je supporter d'abandonner son corps sur le sol comme celui d'un homme du peuple? Je pense bien que tu ne me laisseras pas la vie, mais si tu me permets d'enterrer mon prince, je mourrai de ta main sans t'en vouloir aucunement. » Le soldat alla rapporter ces paroles à son général An yan ben tzan. « C'est vraiment un homme de cœur, dit le général, fais ce qu'il désire. » Jiang san alors enveloppa le corps du roi dans les vêtements qui lui restaient et l'enterra sur la rive du Zhou soui. S'étant encore prosterné une dernière fois, il pleura abondamment, puis prenant une résolution suprême, il se jeta dans la rivière. Les soldats mongols ne retirèrent qu'un cadavre. Peu après un grand mongol du nom de Jiang hai pénétra dans le palais du roi et y fit prisonnier Jang tien k'eng, grand d'Aisin. Meng kong, général chinois et An yan ben tzan, chef des Mongols, retirèrent de la terre le corps du roi Aitzong, lui enlevèrent le sceau de pierres précieuses, la ceinture de pierreries, les écus d'or et d'argent, et se les partagèrent. Et dès lors le royaume d'Aisin cessa d'exister.

C. de Harlez.

COMPTES-RENDUS

L'Arménie chrétienne et sa littérature, par FÉLIX NÈVE, professeur émérite de l'Université de Louvain, membre de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, correspondant de l'Académie impériale des sciences de St-Pétersbourg, membre de l'Académie arménienne de Saint-Lazare à Venise, etc. — Louvain. Charles Peeters; Berlin, Mayer et Muller; Paris, Ernest Leroux. 1886. In-8° pp. VII-403.

Le savant auteur dont nous présentons au public le nouvel ouvrage est surtout connu dans le monde de l'indianisme et nous signalions, ici même il y a deux ans (1), la publication de ses intéressants essais sur les *Époques littéraires de l'Inde*. Cependant, ceux qui ont suivi de près la féconde carrière de M. Nève n'ignoraient pas que l'érudit professeur avait cultivé, avec prédilection et succès, une autre partie du champ de l'orientalisme, celui de la littérature arménienne. « Dans une suite d'essais, dit M. Nève, nous avons tenté, depuis plus de quarante ans de faire connaître en Belgique la langue et la littérature de ce peuple chrétien de l'Orient », C'est le fruit complet de ces consciencieux travaux qui est aujourd'hui offert dans le volume dont le titre est transcrit en tête de cette notice. Qu'on nous permette d'abord d'adresser toutes nos félicitations à l'auteur : nous n'hésitons pas à dire que son ouvrage constitue la meilleure initiation qui soit jusqu'ici à notre portée pour l'étude des œuvres littéraires de l'Arménie. Justifions cette appréciation par une analyse qui sera malheureusement trop sommaire.

Après une introduction des plus instructives sur la langue, les diverses périodes de la culture littéraire, les premiers écrivains, la renaissance au temps des croisades, les nouveaux centres d'études dans les siècles modernes et les arménistes européens, l'auteur aborde successivement l'hymnologie, la patrologie et l'histoire, qui sont les trois grands genres dans lesquels s'est presque uniquement exercée la littérature arménienne.

De l'introduction nous ne dirons que ce seul mot : elle atteste un arméniste au courant de l'état de la science (2), ayant en mains des infor-

(1) *Muséon*, t. III, p. 150.

(2) Peut-être eût-il fallu accorder une mention aux *Études arméniennes* de M. de Dillon, professeur à l'Université de Kharkoff. M. Dillon trace, dans la première partie le tableau le plus satisfaisant que nous ayons jusqu'ici des rapports de l'arménien avec les langues éraniennes. Cfr *Muséon*, t. III, p. 662.

mations sûres puisées aux meilleures sources. Nous n'avons pas à entrer pour les lecteurs du *Muséon* dans les détails de ce coup d'œil historique sur la littérature arménienne ; il sera plus utile d'insister sur d'importantes conclusions qui découlent des essais de M. Nève relatifs à l'hymnologie, à la patrologie et à l'histoire.

La poésie des Arméniens est toute liturgique et, à cet égard, elle mérite d'occuper une place importante et jusqu'ici trop laissée à l'ombre dans les travaux récents d'histoire des religions. Il a été formé un grand recueil des hymnes et cantiques qui, du ve au xive siècle, ont trouvé place dans la liturgie nationale des Arméniens : c'est le livre appelé *Charagan* (1). Dans cette vaste collection, M. Nève a choisi, comme sujets d'études sur l'hymnologie arménienne, la fête de la Transfiguration, l'invocation du Saint-Esprit, les cantiques de la solennité de saint Jean-Baptiste, le canon de la fête des saints Pierre et Paul, trois séries d'hymnes en l'honneur de différents saints et enfin l'Office des Morts. S'il nous était permis d'exprimer un regret, ce serait celui de ne pas rencontrer dans l'ouvrage une étude sur les hymnes à la Vierge et sur l'extrait qu'en ont fait en 1857 les Mékhitaristes de Venise. Il n'eût pas été sans intérêt de pouvoir appuyer par des textes nombreux l'affirmation donnée en 1849 par le primat des Arméniens, Hassoun, relativement à la croyance de ses nationaux sur l'Immaculée Conception (2).

La fête de la Transfiguration est désignée en arménien sous le nom de *Vartavar* (*coruscatio rosae*), qui est celui d'une ancienne solennité, célébrée en l'honneur de la déesse *Astlig*. Cette partie du travail de M. Nève se recommande à l'étude des mythologues qui recherchent aujourd'hui l'origine et la succession des fêtes. Il est même intéressant de relever dans les hymnes arméniennes le souvenir païen du « resplendissement de la *rose* », transféré, sur l'initiative de Grégoire l'Illuminateur, d'Astlig à la transfiguration brillante du Sauveur. Comme manifestation de la gloire du Fils de Dieu dans son incarnation et comme glorification de la Trinité, le triple canon des Arméniens a une grande portée dogmatique.

Mais, pour servir à l'histoire du dogme en Orient, la seconde étude de M. Nève, consacrée à l'invocation du Saint-Esprit, a une importance capitale. Elle tranche d'une manière indiscutable, preuves en mains, la croyance primitive des Arméniens à la divinité, à la consubstantialité et à la procession de l'Esprit Saint. - Depuis le ive siècle jusqu'au xiiie, toute une série d'écrivains célèbres a rendu témoignage au dogme de la Procession dans un langage conforme à la tradition. Ceux d'entre eux qui ne

(1) M. Nève a donné dans le *Muséon*, t.IV. pp. 359-368, une intéressante étude sur le *Charagan*.

(2) *Pareri de' vescovi*, t. I, p. 460. — Les textes qu'on pourrait surtout citer sont ceux de saint Grégoire de Nareg (xe siècle) et de Georges Vartan (xiiie siècle).

l'ont pas défini expressément en ont laissé apercevoir l'affirmation sous les formes un peu prolixes de leur langage ». La même conclusion ressort des conciles nationaux d'Arménie : celui de Schiragavan (862) et les deux tenus à Sis (1251 et 1342). Sans doute, depuis le XIVe siècle les Arméniens se défendent assez généralement d'admettre le dogme de la procession ; mais cette attitude est assurément en formelle contradiction avec leurs anciens textes.

L'hymnologie arménienne intervient comme témoin de premier ordre dans la fameuse controverse sur le caractère de l'empereur Constantin, célébré par les Grecs un peu trop serviles à l'égal d'un saint (1). Si l'Eglise arménienne a dû se faire l'écho de Byzance en célébrant Constantin dans ses offices, elle a gardé la juste mesure dans l'exaltation de ses vertus et des prodiges opérés en sa faveur.

Nous devrions également insister sur les hymnes funèbres de l'Eglise arménienne et montrer, avec M. Nève par les chants de Pierre I, Catholicos d'Arménie, et de Narsès le Gracieux, que la prière pour les morts, l'efficacité du sacrifice et des œuvres sont des pratiques et des croyances traditionnelles chez les Arméniens. Mais, il est impossible de prolonger outre mesure ce compte rendu. Ajoutons seulement, pour rendre aux travaux de M. Nève toute la justice qu'ils méritent que, sauf le canon de S. Jean Baptiste tous les hymnes traduits par le savant professeur de Louvain apparaissent pour la première fois en version française.

Après l'hymnologie, M. Nève étudie les écrits dogmatiques en prose d'un certain nombre d'écrivains arméniens. Il arrête son choix sur saint Grégoire dit l'Illuminateur, le fondateur de l'Église d'Arménie, sur saint Grégoire de Nareg qu'Eugene Boré nomme le plus profond docteur et le plus parfait écrivain de l'Arménie et sur le patriarche Nersès IV Schnorhali qui ranima l'activité littéraire au second siècle des Croisades.

M. Nève consacre à la littérature historique de l'Arménie la dernière partie de son ouvrage. Il jette d'abord un coup d'œil sur les tentatives faites de nos jours pour la vulgarisation des œuvres d'historiographie et il rappelle les grands travaux de Brosset, des Mékhitaristes de Venise, de Garabed Schahnazarian, de J. B. Emine, de Dulaurier et de Victor Langlois.

Que faut-il penser des chroniqueurs arméniens ? M. Nöldeke est pour eux fort sévère et les qualifie de barbares, de sectaires et de menteurs. Cette appréciation semble excessive et un juge non moins éclairé, M. Patkanoff, l'un des plus illustres collaborateurs du *Muséon*, assure que les Arméniens sont plus véridiques que la plupart des écrivains orientaux. Comme types principaux de la composition historique, M. Nève

(1) Voir sur la valeur du témoignage arménien et l'ensemble de la controverse De Smedt, *Principes de la critique historique*, pp. 136 159. La question vient d'être récemment reprise par M. Gaston Boissier dans la *Revue des deux mondes*.

présente Elisée qui écrivit l'histoire de la guerre des Arméniens contre les Perses sous Vartan (429-454), Jean VI Catholios, auteur d'une *Histoire d'Arménie*, Mathieu d'Edesse et sa chronique sur la première croisade. La partie la plus originale des recherches de M. Nève sur l'histoire arménienne est assurément l'étude très approfondie qu'il a entreprise sur les sources arméniennes pour l'histoire des Mongols en Asie jusqu'à la chronique de Thomas de Medzoph (1).

Force nous est de surseoir ici à une analyse plus détaillée de l'intéressant travail de M. Nève. Aussi bien il faut renvoyer à l'ouvrage même celui qui veut se faire une juste idée du grand nombre de questions intéressantes qui y sont agitées et résolues avec science. Le beau recueil d'études arméniennes du savant professeur de Louvain s'adresse à un cercle très étendu de lecteurs : l'orientaliste, l'hiérographe, l'historien, le littérateur y trouveront d'utiles aperçus sur différents points qui les intéressent. J. G.

Acta S. Mar Abdu'l Masich aramaice et latine ex codice Londinensi (Addit., n. 12174) *edidit nunc primum* JOSEPHUS CORLUY, S. J. — Bruxelles, Société belge de librairie, 1886.

Dans un des derniers fascicules des *Analecta Bollandiana*, le P. Corluy a publié le texte syriaque et la traduction latine des Actes de saint Mar Abdu'l Masich.

Le texte est celui du codex nº 12174 (addit.) du *British Museum* (2) : il a été copié en 1867 avec un grand nombre d'autres manuscrits syriaques par feu Henri Matagne, l'un des plus distingués parmi les nouveaux Bollandistes, qui comptait se servir de ces pièces pour les volumes subséquents des *Acta sanctorum*. La mort l'empêcha de mettre ce dessein à exécution : voilà pourquoi ce manuscrit, copié depuis vingt ans, voit le jour seulement aujourd'hui.

Le P. Corluy a rempli avec le plus grand soin sa double tâche d'éditeur et de traducteur. Du reste, son travail se présente avec la garantie du contrôle de M. W. Wright, professeur à l'Université de Cambridge, qui a revu les épreuves et confronté la version. La publication du savant

(1) Les principaux résultats de ces recherches ont été consignés dans trois mémoires publiés en 1855, en 1860 et en 1861 et que M. Nève n'a pas reproduits dans le présent recueil. Ces trois mémoires sont intitulés : *Etude sur Thomas de Medzoph et sur son histoire de l'Arménie au XVe siècle* (JOURNAL ASIATIQUE, 1855, nº 3); — *Exposé des guerres de Tamerlan et de Schahrokh dans l'Asie occidentale d'après la chronique arménienne inédite de Thomas de Medzoph* (MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DE BELGIQUE, in-8º, t. XI, 1860; — et *Quelques épisodes de la persécution du christianisme en Arménie au XVe siècle.*

(2) Voir W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum, acquired since the year* 1838. London, 1872. Part. III, p. 1132.

syriaciste belge mérite d'être accueillie avec faveur par tous les érudits qui s'intéressent aux monuments de la littérature araméenne. Elle est le digne pendant du travail du même genre publié par le Dr Abbeloos et dont le *Muséon* a naguère rendu compte (1). P. N.

CHRONIQUE DE LA SCIENCE.

INDIAN NOTES AND QUERIES. — Le capitaine Temple a donné ce nouveau nom à sa publication connue jusqu'ici sous celui de *Panjab notes and queries*. Le cadre des recherches est donc étendu et les auteurs y comprennent aujourd'hui la Birmanie et l'Extrême-Orient. M. Temple s'est assuré le concours de nouveaux collaborateurs tels que MM. Fleet, Grierson, Douglas, Man, etc.

THE ARCHÆLOGICAL SURVEY OF INDIA. — Les tomes XXI et XXII de cette importante collection viennent de paraître. Le premier contient le résultat des recherches du général Cunningham en 1883-84 et en 1884-85 dans l'Inde centrale, lors de sa visite à Mahoba, la capitale du Bundelkhand. Dans le tome XXII, nous avons les rapports de M. Carleylle qui de 1877 à 1880 a exploré les environs de Gorakpur où il a identifié un certain nombre de sites célèbres dans la vie de Bouddha.

L'ASSOCIATION PHILOLOGIQUE AMÉRICAINE a tenu le 13 juillet sa 18e session annuelle. Nous signalons quelques-uns des travaux qui y ont été présentés. M. Adler a fait une étude sur les mots hébreux du glossaire latin, connu sous le nom de *Codex sangallensis* 912. M. Hall a donné de nouvelles contributions à la grammaire cypriote. Une nouvelle étymologie du nom d'*Ashtoreth* a été proposée par M. Blackwell. Dans une savante communication sur le *Katha Upanishad*, M Whitney redresse les erreurs de traduction de M. Max Müller et montre que le pessimisme bouddhique ne fut jamais une croyance populaire, mais une doctrine d'école. Citons encore l'aperçu très intéressant du même auteur sur les racines. M. Morris Jastrow a lu une dissertation sur les rapports de l'assyrien, de l'hébreu et de l'arabe.

BABYLONIAN AND ORIENTAL RECORD. — Sous ce titre a paru le 1er novembre une nouvelle revue assyriologique. La direction en est confiée à MM. Terrien de Lacouperie, Capper et Pinches. Les principaux collaborateurs sont MM. Sayce, Tomkins, Bertin, Fritz Hommel, C. de Harlez,

(1) T. IV, p. 668.

Bezold, Pleyte, Naville et Flinders Petrie. Le *Record* a surtout pour but la publication par *fac-similes* de textes inédits du Musée britannique. Voici le sommaire de la première livraison : Terrien de Lacouperie, *Akkadian and Sumerian in Comparative Philology : The Flame Legends of Chaldea* et Pinches, *Singhashid's Gift to the temple É-ana.*

Académie de Saint-Lazare. — A la séance du 16 août 1886, l'Académie arménienne de Saint-Lazare à Venise a élu membre titulaire notre savant collaborateur, M. Emile J. de Dillon, professeur à l'Université de Kharkoff (Russie méridionale).

Cours de langues germaniques anciennes a l'Université de Louvain. — Dans le rapport présenté à la rentrée des cours de l'année 1886-1887 par le Recteur de l'Université, nous trouvons le détail suivant qui intéresse spécialement les lecteurs du *Muséon* : « M. le professeur Colinet inaugurera librement, dans le courant de l'année académique, pour les étudiants déjà en possession des éléments du sanscrit, un cour des langues germaniques anciennes traitées au point de vue de la linguistique indo-européenne, que nous voyons enseignée à Paris, non moins qu'à Berlin, Leyde et Oxford. »

Découverte d'une tombe étrusque. — A Todi, dans l'Ombrie, on a exhumé, le 25 septembre dernier, une tombe étrusque. Les vases et les bronzes trouvés dans la sépulture remontent à six siècles avant J.-C. Un crâne de femme occupait le centre et était entouré d'un grand nombre d'objets en or et en terre cuite. Des caractères gravés sur un immense anneau d'or permettent d'espérer qu'on pourra établir l'identité de la femme étrusque ensevelie à Todi.

Recentes découvertes au Forum de Rome. — MM. Nichols et Jordan ont découvert, à côté de la Maison des Vestales, les restes d'une *Regia* qu'ils croient avoir été bâtie en 718 par Gn. Domitius Calvinus. Ils conjecturent que les célèbres *Fasti consulares*, conservés au Musée du Capitole, proviennent de cette *Regia*.

Inscriptions cypriotes. — M. Max Ohnefalsch-Richter a découvert à Polis-tis-Chrysokon (l'ancienne Arsinoé) deux nécropoles dont l'une renferme 242 tombes, l'autre 117. En fait d'épigraphie, il a trouvé 11 pierres gravées avec des inscriptions, un sceau gravé, et 110 inscriptions sur vases d'argile. (Voir sur ces inscriptions une étude de M. W. Deecke, *Berliner phil. Wochenschrift*, 9 et 16 octobre 1886).

Manuscrits indiens. — M. Peterson de Bombay vient de terminer son troisième rapport sur les manuscrits découverts dans l'Inde occidentale, ainsi qu'une nouvelle édition de l'*Hitopadesa* d'après un ancien manuscrit de grande valeur. Le même savant a été chargé par le Maharaja de Rajputana de dresser le catalogue des manuscrits sanscrits d'Ulwar.

Les Pelerins bouddhistes. — Les 12 et 14 octobre, M. S. Beal a fait à l'*University College* de Londres deux intéressantes lectures sur le récit de Fa-Hien, pélerin bouddhiste de la Chine dans l'Inde.

L'Ère des Guptas. — Ceux qui voudront éclaircir cette question si controversée dans la chronologie indienne devront désormais consulter l'inscription de Mandasor découverte par M. Fleet (voir *Indian Antiquary*, juillet 1886), Elle prouve, pour M. Fleet, 1. L'exactitude de l'assertion d'Albirouni qui fait commencer l'ère des Guptas vers 319. 2. La fausseté d'une autre affirmation de l'écrivain arabe rapportant à cette date la chute de la dynastie des Guptas, alors qu'elle est celle de leur avènement. 3. Le début de l'ère de Vikramaditya est antérieur à 544.

Les Constitutions d'Étienne Douchan. — On vient de découvrir à Moscou un troisième manuscrit de ces fameuses *Constitutions*; il est daté (1444), se distingue en outre des deux autres par une plus grande correction et renferme deux pièces inconnues aux deux autres.

Deux curieux manuscrits. — M. Bourne, ancien consul anglais à Tchung-King, a pu sauver de la récente émeute dont il a failli être victime et déposer au *British museum* deux curieux manuscrits. L'un d'eux est un manuscrit en langue *lolo* (1) qui couvre soixante-treize feuilles. L'autre est dans un caractère encore inconnu en Europe, mais M. Bourne croit que c'est l'écriture d'une tribu *Shan* (2) du sud-ouest du Kweicheu. La tribu se nomme *Shuekia*, c'est-à dire « peuple de l'eau »; aussi un caractère hiéroglyphique qui représente l'eau se reproduit-il souvent.

Langues du Congo. — On a découvert, à Rome au Musée de la Propagande, dans les archives de l'ancienne Mission du Loango (Congo français) un *Essay d'une grammaire Congo suivant l'accent congo on malemba* (in-4°) et un *Dictionnaire congo-français*.

Le Congrès des orientalistes a Vienne. — Le septième Congrès international des orientalistes qui s'est réuni à Vienne en Autriche, du 27 septembre au 1er octobre, a eu un plein succès. Le nombre des adhérents était fort considérable et plus de 400 se sont trouvés réunis à Vienne,

Le Congrès s'est ouvert le lundi, 27 septembre, dans la grande salle de l'Université, par un discours d'ouverture de l'archiduc Renier, par les souhaits de bienvenue du Ministre de l'Instruction publique, Bon de Frankenthurm, du bourgmestre de Vienne, Dr Uhl, et du président du Congrès, Bon de Kremer.

Les bureaux des diverses sections ont été constitués de la manière suivante : 1*a* Section arabe. Prés., M. Ch. Schefer; vice-prés., MM. de Goeje et Landberg. 1*b* Section sémitique. Prés., M. Tiele; vice-prés., MM. Guidi et Euting; 2. Section aryenne. Prés., M. Roth; vice-prés., MM. Weber et Lignana; 3. Section africano-égyptienne. Prés., M. Naville; vice-prés., M. Lieblein.

(1) Les *Lolos* du Tse-chuan sont alliés aux Birmans.

(2) Sur les *Shans* voir dans l'ouvrage de A. R. Colquhoun, *Amongst the Shans* l'introduction de M. Terrien de la Couperie.

Voici un très court aperçu des principaux travaux qui ont été présentés au Congrès. A la première section, M. von Kremer a lu un remarquable article sur les ressources budgétaires du grand calife Haroun Raschid; les Almohades dans le nord de l'Afrique ont fait l'objet d'une communication de M. Goldziher; M. Ethé a étudié le *Yûsûf* et *Zalîkhâ* de Firdousi et enfin MM. Hefny Effendi Ahmed et Hurgronj Snouck ont respectivement traité du dialecte populaire de l'Egypte moderne et des proverbes et légendes de la Mecque. Ce dernier travail surtout a été fort remarqué.

La section 1*b* n'a pas été moins féconde. Citons les prolégomènes à une grammaire assyrienne par M. C. Bezold, une étude de M. Bell sur la lyrique hébraïque. M. Bell a retrouvé la forme métrique; elle est accentuée, syllabique; son travail renferme une analyse nouvelle du fameux cantique de Deborah. M. H. D. Müller a fait l'histoire du son *s* dans les langues sémitiques; M. Smith a présenté une étude nouvelle sur une inscription d'Assurbanipal et M. Nöldeke un nouveau Manuel de la langue Tigré. L'épigraphie de Nabonide avait attiré l'attention de l'infatigable lexicographe assyriologique M. Strassmaier : la section a voté la publication de ces importants travaux. A M. Ginsburg on doit la découverte d'un nouveau fragment du Targum d'Isaïe. MM. Oppert et Chwolson ont parlé des textes juridiques de Chaldée et d'Assyrie et signalé des textes syriaques dans le khanat du Khokand. Mais le travail le plus important de cette section a été assurément la grande Carte chronologique de la Bible dressée par M. Hechler. Cette carte a ceci de remarquable, c'est qu'elle tient compte de toutes les découvertes de la science et montre d'un coup d'œil par sa disposition diagrammatique l'importance et la durée des divers événements.

A la section aryenne, M. Grierson a provoqué une enquête sur les dialectes vulgaires de l'Inde et lu un travail sur la littérature populaire de l'Inde septentrionale. Le capitaine Temple a parlé de son Dictionnaire de proverbes hindous et du dialecte de Pendjab. M. Bendall a signalé un manuscrit indien en caractères cunéiformes et M. Hoernle un manuscrit *Bakhali*. On a fait un accueil spécialement enthousiaste au célèbre pandit Bhandarkar de Bombay et à son étude très remarquable sur le rituel des sacrifices et le système du *Pancharâtra*. M. Mac Auliffe a aussi vivement intéressé la section par son fac simile d'un manuscrit de la vie de Baba Nanuk, le fondateur des Sikhs. Enfin citons encore des travaux de M. Lignana sur le *Nâva* et le *Dasagrâha* du Rig Véda, de M. de Milloni sur le mythe de Vrishabha, de M. Leland, sur l'origine indienne de Gipsies, de M. Hunfalvy sur la langue roumaine, de M. E. Kuhn sur les dialectes de l'Hindou-Kousch, de M. Stein sur les traditions orientales relatives au plateau de Pamir et une étude très remarquée de M. de Dillon sur l'âge et la patrie de l'Avesta.

Nous croyons pouvoir dire que l'intérêt principal des travaux du Con-

grès s'est concentré en grande partie sur les questions traitées à la troisième section, africaine-égyptienne. M. Ollivier-Beauregard a lu un travail intitulé : *Le collier de mérite pour l'aménagement des herbes fourragères.* Si les conclusions n'en sont pas encore évidentes, elles ouvrent la voie à d'utiles recherches. Le vol des tombes royales a été étudié par M. Eisenlohr qui a démontré sur pièces manuscrites que cette pratique peu honnête était fréquente dans l'ancienne Egypte. MM. Lieblein, Cope Whitehouse, Grima de Guiraudon, Guimet, ont successivement parlé de l'interprétation du mot *Nehas* et de l'existence d'une colonie phénicienne en Egypte, de la prophétie de Jacob, du peuple des Puls, de la chiromancie égyptienne. M. Dümichen a entretenu la section de ses récents travaux. Puis sont venues d'importantes communications de M. Pleyte sur l'art égyptien, de Mlle Amélie B. Edwards qui a provoqué un vœu pour faire cataloguer les objets importants des collections égyptologiques privées, du Dr Krall sur le nom égyptien du patriarche Joseph. On croyait que le mot *Psonthomphanech* de Gen., XLI, 45 était le titre donné par Pharaon à Joseph. M. Krall y voit son nom égyptien; il aurait dû être transcrit *Ti-menth-ef-onych-os* et signifie « serviteur du Dieu vivant Month ». Enfin M. Naville a présenté sa grande édition du *Livre des morts* et M. Pleyte s'est fait l'interprète de la section pour remercier l'illustre professeur du service rendu par cette publication à la science égyptologique.

Les détails nous manquent sur les travaux de la quatrième et de la cinquième section consacrée aux études sur l'Asie centrale, l'Extrême Orient et les langues de la Malaisie et de la Polynésie. Nous mentionnerons seulement un très intéressant rapport de M. R. Nudham Cust sur l'état actuel de nos connaissances philologiques relativement aux idiomes de l'Océanie et un important travail de M. Terrien de la Couperie qui a essayé de pénétrer dans l'obscure question des langues de la Chine avant l'arrivée des Chinois.

Ajoutons pour terminer que le Congrès a accepté la royale invitation de S. M. Oscar III de Suède et a décidé de se réunir dans trois ans à Stockholm.

Quadri sinottici di litteratura greca. — Sous ce titre, notre collaborateur, le Dr Giuseppe Barone de Naples vient de publier chez Morano deux fascicules de tableaux synoptiques sur l'ensemble de la littérature grecque. C'est un travail consciencieux qui se recommande à l'attention des professeurs d'humanités et d'histoire des littératures anciennes.

J. G.

Table des matières par noms d'auteurs.

COMPTES-RENDUS.



